شايف عكاشة
أستاذ بجامعة تلمسان

الصراع الحضاري في العالم الاسلامي

(مدخل تحليلي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي)



ديوان المطبوعات الجامعية

شايف عكاشة
أستاذ بجامعة تلمسان

الصراع الحضاري في العالم الاسلامي

(مدخل تحليلي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي)



ديوان المطبوعات الجامعية
الساحة المركزية ـ بن عكنون ـ الجزائر

رقم النشر: 3376 · 09 · 4

مقدمة الطبعة الثانية

كانت هذه الدراسة مجرد محاولة متواضعة قصدت بها المشاركة في مسابقة وطنية أعلنت عنها المؤسسات الاعلامية الجزائرية، ولكن المشرفين على المسابقة عدلوا عنها بحجة عدم مشاركة النصيب المطلوب، فاضطررت الى سحب هذا البحث من مقر المديرية المعنية وتقديمه الى ديوان المطبوعات الجامعية الذي بادر الى طبعه سنة 1984.

ولما كانت المطبوعة الأولى قد نفذت من السو ق في مدة قصيرة فإنني ارتأيت اعادة تقديمه للمطبعة، علما بأني أجريت عليه تعديلات طفيفة، تمثلت في توسيع الفصل الأول واضافات بسيطة الى الفصل الثاني.

كما أشير الى أنني كنت أنوي توسيع الفصول الأخرى، غير أنني وجدت نفسي أقوم بتأليف كتاب آخر، فاضطررت الى العدول عن فكرة التوسيع وتفرغت الى كتابة بحث جديد، سيعرف النور قريبا ان شاء الله.

والله ولي التوفيق

تلسمان جوان 1988

مقدمة الطبعة الأولى

«مشكلات الحضارة»، انها مجرد عبارة بسيطة يلاحظها القراء على غلاف كل كتاب من كتب مالك بن نبي ، وقليل جدا، من هؤلاء القراء من يلتفت الى هذا الشعار البسيط ويتدبر في علاقته بمحتوى الكتاب الذي يتضمنه.

«مشكلات الحضارة» ليست مجرد شعار أو رمزكان المرحوم مالك يزيّن به مؤلفاته، انه ترياق للمرض الذي أصيبت به الحضارة الانسانية.

ــ (فكيف يكون علاج هذا المرض الخطير في رأي مالك بن نبي؟) ذلك ما يعرفه القاريء المتفهّم لمؤلفات مالك بن نبي الذي حصر قلمه في عملية البحث عن أسباب هذا المرض وأعراضه دون أن يغفل عن توضيح وتجسيد أركان العلاج التي في استطاعة العالم الانساني إذا عمل بها أن يقضي نهائيا على هذا المرض المزمن.

وتجدر الاشارة هنا الى أنني حاولت أن أتعرض بالتحليل الذي لا يخلو من النقد الى أسباب هذا المرض وطرق علاجه مركزا بصورة خاصة، على الزوايا الأساسية التي عمد مالك بن نبي الى التركيز عليها، لكونها المعالم الرئيسية لمشكلات الحضارة الانسانية.

ولهذا، وجدتني ملزما، بالتعرض لمناقشة بعض الأعمال التي سبقت أو عاصرت أبحاث مالك بن نبي، وذلك قصد المقارنة وابراز وجوه الشبه والاختلاف بين ما قدمه مالك بن نبي وما قدمه بعض الباحثين (على اختلاف أديانهم وأجناسهم).

غير أن هذا لا يعني، أن الباحث اقتصر على متابعة أعمال مختلف الباحثين لكي يعرف علاقتها بأعمال مالك بن نبي فحسب، وانما من أجل معرفة، أولا، مكانة أعمال مالك بن نبي من تلك الأعمال ولمعرفة، ثانيا، مدى تفوق أو تأخر أعماله عن أعمالهم، ولمعرفة ثالثا، المنظور الذي أطلّ منه كل باحث منهم، ومدى علاقة هذا المنظور بالوضع الحالي لمشكلات الحضارة الانسانية.

وتراني أركز على الحضارة الانسانية، وليس على الحضارة الاسلامية كما قد يفهم من سياق أبحاث مالك بن نبي، الذي كان يستعمل مصطلح (الحضارة الاسلامية)، كنموذج يتبناه لكي يقيم عليه صرح الحضارة المثالية للانسانية كافة، لأن الحضارة واحدة، لا تقتصر على مجتمع دون آخر أو على أمة دون أخرى، على الرغم مما قد يفهم من التقسيمات التاريخية من أن هناك حضارات مختلفة (حضارة فرعونية، حضارة بابلية حضارة يونانية، حضارة اسلامية، حضارة غربية).

ان هذه التقسيمات تتعارض مع الواقع الحضاري، إذ ليس في وسع أية حضارة ان تقفل أبوابها امام بقية الشعوب أو الأمم، على الرغم من أن وسائل مساهمة الشعوب في نمو الحضارات ودرجة استفادتها منها لا تكون متكافئة، ويرجع هذا، بالطبع، الى أسباب مختلفة، بيّنا بعضها في هذا البحث، وسيكون هذا موضوعا لبحث منفرد سينتهي انجازه في المستقبل، إن شاء الله.

كما أريد الاشارة في هذه المقدمة الى أنني لم أرم من خلال بحثي الى دراسة أنواع الحضارات، وانما كان غرضي التعرف فحسب على نظرية الحضارات عند فيلسوفنا مالك بن بني، الذي انفرد الى حد ما بمنهجه العلمي المنطقي في دراسة ما هية الحضارة، ويتجلى هذا الانفراد في النظرة الموضوعية التي عمل بها في تحليل طبيعة الحضارة الانسانية التي يطمح كل انسان على وجه هذه البسيطة الى قضاء أيامه، متنعما بخيراتها المادية والمعنوية.

تلمسان 19 — 10 — 1980

حياته:

ولد مالك بن نبي (مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن مصطفى ابن نبي) بمدينة قسنطينة في فاتح جانفي عام 1905 (5 ذي القعدة 1323)، وشاءت الظروف ان ترحّل أسرته الى مدينة تبسة، حيث تلقى فيها تعليمه الابتدائي، اما دراسته الثانوية، فقد تلقاها في مدينة قسنطينة، وبعد ما حصل على البكالوريا سافر الى فرنسا ليتابع دراسته في كلية الهندسة التي تخرج منها بدرجة مهندس كهربائي.

قضى مالك بن نبي وقتا طويلا من حياته في المهجر. قام برحلات عبر انحاء العالم الاسلامي والأوروبي، الى أن استقر في مصر سنة 1956، حيث كان يعقد في منزله ندوات أسبوعية، يؤمها طلاب المعرفة.

وفي عام 1963 قفل راجعا الى الجزائر ليواصل عمله الفكري في مجال الكتاب، فضلا عن استئنافه لفتح بيته للندوات الثقافية.

وقد اتسم مالك بن نبي، فيما يرى أحد تلاميذه المقربين (الدكتور عمار طالبي) «بفكر حاد، وذهن نفاد، يعاني ويفكر ففكره فكر حي، فعال مركز، تغلب عليه الصو ر العقلية، لا الصور اللفظية، فيما يتكلم وفيما يكتب. يشعر في أعماقه بان له رسالة وبالرغم من الصعاب التي واجهته في حياته الشاقة، فانه لم يتزلزل في يوم، ولم يشعر بأن عليه أن يترك رسالته، ويلقي بعبئها، وشخصيته شخصية اخلاقية ملتزمة بالاخلاقية الاسلامية الصافية، ذو أصالة وهمة عالية، وانفه شامخة، عوده لا يلين في الحق، وقلبه لا يخشى فيه لومة لائم، ولعل تكوينه الرياضي والعلمي وسمه بالوضوح، لا لبس فيه وذلك في يقيني ما أصل فيه فضائله العقلية ورسخ ميزاته الاخلاقية[1].

---

(1) د. عمار طالبي ــ مقال (مالك بن نبي والحضارة) مجلة الثقافة / السنة الثالثة / العدد 18 / ذو القعدة ــ ذو الحجة 1393 هـ ديسمبر ــ جانفي 1973 (للتوسع أنظر في كتابي مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، القسم الأول والثاني).

وظل مالك بن نبي يجاهد بعلمه في خدمة العالم الاسلامي حتى وافته المنية يوم الأربعاء 4 شوال 1393هـ الموافق لـ 31 أكتوبر 1973.

الفصل الأول

الاستعمار والاسلام

ان احساس الاستعمار بمدى تشبث المسلم بدينه وادراكه بأن قوة الايمان تعدّ أهم ما احتفظ به المسلم بعدما سلب منه وطنه الذي هو رمز وجوده وعنوان شخصيته، احساس الاستعمار ببقاء هذا العنصر الحيوي الفعال في باطن كل مسلم، وبالدور الايجابي الذي يلعبه في ابقائه للمسلم عنصر خلوده وفعاليته، هو الذي جعل الاستعمار يقف من المسلم موقفا معاديا.

وقد تمثل الاضطهاد الدنيي في كل البلدان الاسلامية المستعمرة ففي الجزائر (واقتصر هنا على الجزائر كمثال حيّ لما كابدته الشعوب الاسلامية الأخرى من اضطهاد ولكون الجزائر تمثل النموذج الوافي الذي تتجلى فيه معالم المشروع الاستعماري الذي نصّ على أن الجزائر — أرضا وشعبا — يجب أن تصبح فرنسية، وان تحل اللغة الفرنسية محل اللغة العربية، وان يندثر الاسلام في هذه البقعة ليترك المجال مفتوحا للمسيحية السليبة):

لقد شرع الاستعمار غداة الاحتلال في تحويل المساجد الى كنائس وثكنات عسكرية، والى مقاهي وحانات: (حوّل — على سبيل المثال لا الحصر — جامع كتشاوة الذي بني عام 1616 الى كنيسة سنة 1836 وذلك بعدما كان قد أقام فيه أوّل قداس له يوم 11 يوليو 1830، أي بعد أسبوع فقط من دخوله مدينة الجزائر، وحول جامع علي باشا الذي أسس سنة 1750 الى دير سنة 1870 بأمر من الكاردينال

(لافيجري) كما حول الى كنائس مسجد البشيني ومسجد الغزال بقسنطينة ... ذلك فضلا عن المساجد التي دمّرت بأمر من السلطة الاستعمارية.

ولعل أحسن شاهد على ما عمله الاستعمار في هذا المجال يستخلص مما جاء في حديث القس (سوشي) الذي شخص الفترة التي تفصل بين عامي 1839 و 1841، متحدثا عما فعله (فالي) ــ حاكم مدينة الجزائر آنذاك ــ يقول: «أن السي د فالي... صاحب ضمير... انه الرجل الملائم لهذه المستعمرة. انه يريد على الخصوص ان يكون الدين المسيحي مستقرا ومحترما في كل مكان، وهو يريد مضاعفة عدد الكنائس في مدينة الجزائر[1]».

ولتأكيد ابعاد هذه التزكية، وفي مقابل التحويل والمسخ اللذين شهدتهما المساجد الجزائرية، كانت تقام كنائس في أغلب ربوع الوطن وكان أول هدف سارعت الى تحقيقه الكنيسة في الجزائر، هو محاولة تمسيح أكبر عدد ممكن من الجزائريين.

وقد لجأ الاستعمار في تطبيق مشروعه التمسيحي الى طرق ملتوية، فلما أحس بفشله الذريع في تحقيق مهمته التي أنيط بها ــ (حيث كان يصطدم في كل محاولاته بالمعتقدات والتقاليد الاسلامية الراسخة) ــ غيّر منهجه الفاشل في التمسيح المباشر وعمد الى تفتيب وتزييف كل المعتقدات والتقاليد الاسلامية، وأخذ يعوضها ــ مرحليا بكل ما هو ضد الاسلام، وفي صالح الالحاد، وذلك تطبيقا لفرضيته التي تقول: «ان جزائريا غير متقيد بالاسلام أسهل على الاحتواء والضم بكثير من الجزائري المتدين، المتمسك بعقيدته».

(1) محمد الميلي / مجلة (الوطن العربي) عدد 385 / ص 40 ــ 41.

وهكذا، بعدما يئس الاستعمار من محاولاته ادخال الشعب الجزائري في العقيدة المسيحية مال الى طمس الحياة الاجتماعية وتلبيدها بغيوم تفصل بين الشعب الجزائري واخلاقيات المجتمع الاسلامي، قاصدا من وراء هذا كله، وضع الشعب الجزائري في دوامة الالحاد.

وقد تمثلت خطته الأولية في تشجيع وتسهيل استخراج رخص فتح المقاهي والحانات التي تسمح بشرب الخمر وتعاطي المخدرات، كما غطى جل تراب الجزائر بالكروم التي ساهمت مساهمة مباشرة في تأكيد زيادة الاقبال على تناول الخمور.

وقد بلغ ـــ في هذا المجال ـــ ببعض المبشرين الاستعماريين أن طالبوا جهارا بضرورة تعويد الجزائريين على شرب الخمر وتعاطي كل ما قد يسهل القضاء على المبادىء الاسلامية العتيقة وزعزعتها[1].

كما عمد الاستعمار الى توسيع أبواب التبرج والفسق والزنا، حيث أمر بفتح بيوت الدعارة في كل المدن والقرى الجزائرية، فأصبح في استطاعة كل شاب بلغ سن المراهقة أن يلج ما يشاء من تلك البيوت كما صار في امكان كل فتاة متبرجة أن تجد شغلا لها داخل هذه البيوت.

وشجع الاستعمار أيضا على زيارة الأضرحة، وعلى انتشار الشعوذة والدجل بما كان يقدمه لمريدى هذه الحركات من مساعدات مادية ومعنوية متسترا أحيانا كثيرة وراء قاعدة الالتزام باحترام عادات وتقاليد ومقدسات هذه الفئة الشعبية، بل لقد بلغ به الأمر أن سعى الى توظيف الدين الاسلامي عبر بعض أصحاب هذه الزوايا لتحقيق عدد من مآربه واغراضه وذلك لايمانه بما لهذه الزوايا من تأثير روحي على خيال الشعب الساذج وقتئذ.

---

(1) محمد الميلي / الوطن العربي / عدد 383، ص 41.

وفي مقابل تشجيع الاستعمار لأمثال هذه الطقوس الشاذة حارب بشدة كل الشعائر الاسلامية الصحيحة، السليمة، فقد أخضع ـــ مثلا ـــ عملية القيام بفريضة الحج لرقابة مشددة، وظل يمنع هذه الشعيرة من سنة لأخرى، مختفيا وراء اعذار واهية، كانتشار أمراض وأوبئة ببقاع الحج ولكنه اشار أحيانا أخرى صراحة ـــ لما لم يجد بديلا لذلك ـــ الى رفض السماح للقيام بهذه الشعيرة الاسلامية. والتاريخ الاستعماري يحفظ لنا الكثير من هذه المواقف، منها، مثلا، ان الحاكم العسكري (دي غيدون) قد أمر عام 1873 بمنع القيام بفريضة الحج على جميع الجزائريين، متذرعا بأسباب سياسية واهية منها أن التجربة اثبت له أن الحجاج يعودون من البقاع المقدسة أكثر تطرفا وأقل استعدادا للخضوع لسيطرة الاستعمار[1].

. بالاضافة الى كل هذه الحيل التي وظفها الاستعمار في محاربة الشعائر الاسلامية وفي اتلاف المساجد ومسخ ما تقدمه من تعاليم اسلامية عمد الى نشر روح البلبلة والالحاد في صفوف المسلمين عن طريق تعيينه للمفتي والمأذون الشرعي وفراش المساجد، عبر كل انحاء الوطن تحت اشراف (فرنان ميشال) الذي لقبته احدى الصحف الوطنية ـــ وقتذاك، ومن باب السخرية ـــ بسيدي ميشال مفسر القرآن الجديد.

وتجدر الاسارة هنا الى أن فرنان ميشال قد انطلق من قاعدة تنص على ان الجزائريين لا يخضعون لفرنسا الا إذا امسوا فرنسيين، ولن يمسوا فرنسيين الا إذا صاروا مسيحيين[2].

تجلى للعيان، كيف أخذ الاستعمار يبيّت نية الاضطهاد الديني بطريقة جد مكشوفة بل لم يكتف في محاولة طمس معالم الدين الاسلامي في الجزائر

---

(1) محمد الميلي / الوطن العربي / عدد 383/ ص 41.
(2) يونس درمونة / المغرب العربي في خطر / دار الطباعة الحديثة عام 1956/ ص 33.

بطريقته المباشرة، وانما عمد ـــ أحيانا ـــ الى وسيلة خفية ظاهرها التعاطف مع الفقراء واليتامى، وباطنها استغلال هذه الأرواح الطيبة البريئة في مسخ الروح الاسلامي النابت فيها، فقد انشأ بيوتا كثيرة لليتامى بالمدن الجزائرية، جعلها ـــ آنذاك ـــ افخاخا للناشئة التي تلجها. فمسؤلو هذه البيوت قد وضعوا على عاتقهم تنصير كل من أجبره قهر الجوع والفقر على اللجوء الى هذه المصيدة المحبوكة.

كما اغتنم الاستعمار فرصة المجاعة في الجزائر سنة 1867 وأنشأ جمعية خيرية تحت اشراف الأباء البيض وغايتها الأساسية تنصير الأطفال الجزائريين.

ثم تلى تأسيس هذه الجمعية تأسيس جمعيات أخرى للأخوات البيض، وقد عهد الى هذه الجمعيات تحقيق التمسيح، وذلك بفضل تسربها السهل الى وجدان الأسرة الجزائرية، وخاصة بواسطة ما تقدمه لها من خدمات اجتماعية وانسانية المظهر، وكذلك باحتضانها لأطفال جزائريين وتنشئتهم نشأة مسيحية.

يؤكد هذا ما كتبه (جورج غويو) في مقدمة كتاب ألفه بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر، عند استعراضه لنشاط مؤسسات التبشير في الجزائر، حيث يقول مشيدا بما قامت به هذه الجمعيات «يحسن النظر الى الاخوات البيض في القرى الجزائرية....». بان التأثير الذي يحدثنه على تلاميذ هن يمتد الى اسرهم، ثم يمتد فيما بعد الى الأجيال التي سيشرف عليها هؤلاء التلاميذ... ان الاسلام كان قد طرد المسيح، وها هن الأخوات البيض من أجل اعادة المسيح حتى تستقر مملكته من جديد في هذه الديار[1].

---

(1) محمد الميلي / الوطن العربي / عدد 383 / ص 41.

كما يؤكد هذه المقولة القائد العسكري (بيجو) الذي وجه رسالة الى القس (ريجيس) موضحا له فيها العلاقة المتينة التي تربط مهمة الجندي الفرنسي بمهمة الراهب في الجزائر.

نستخلص من هذا — زيادة على الطابع الاستعماري لمشروع التمسيح النزعة الصليبية الانتقامية عند هؤلاء الغزاة الذين اعتبروا تنصير الجزائر مهمة الهية مقدسة، وهذا انطلاقا من اعتقادهم الراسخ — رغم خطإه — بان أرض الجزائر أرض مسيحية أصلا، ومن ثم ينبغي العمل على إعادتها الى ما كانت عليه في الأول (في عهد الاحتلال الروماني).

وبناء على هذه الفرضية نفذ الكاردينال (لافيجري خطة واسعة لتنصير الجزائريين، حيث كتب في مقدمة مشروعه الذي وجهه الى مختلف الطوائف المسيحية في العالم يقول: «علينا أن نجعل الأرض الجزائرية مهدا لدولة مسيحية عظيمة، أعني بذلك فرنسا أخرى يسودها الأنجيل، دنيا وعقيدة[1].

وقد أيد هذا المشروع — وقتذاك — الحاكم العام الفرنسي (الأميرال جيدو) بقوله: «ان هذا هو السبيل الوحيد لتجنيد الجزائريين»، كما لب رغبة (لافيجري) عدد من الطوائف المسيحية، إذ نزل بالجزائر مباشرة بعد النداء — فريق يتضمن مبشرين من بلجيكا وهولندا[2]. ثم تعاقب وصول فرق تبشيرية أخرى تم توزيعها على كل مدن الجزائر.

وعلى العموم ان مهمة التمسيح كانت أول غاية تجند لها الاستعمار الفرنسي، وإذا حاولنا ان نتعمق في معادلة التمسح والفرنسة التي روج

---

(1) يونس درمونة / المغرب العربي في خطر / ص 34 — 35.
(2) المرجع نفسه — ص 33 — 34.

لها الاستعمار، ونفهم بواعثها النفسية الكامنة في التصريحات المتعددة لمختلف المسؤولين الاستعماريين فاننا لن نجد لها الا تفسيرا واحدا يحل الأشكال: إنه يتمثل في أن الاستعمار كان ينظر الى المواطن الجزائري نظرته الى كل ما يملكه من أرض ومتاع، وبعبارة أخرى لم يكن الجزائري — في نظر الاستعمار — سوى شيء أو مادة مكتسبة، ويجب أن تكيّف — بأية وسيلة — لتصبح ملائمة لما تتطلبه المواطنة الفرنسية. وما أدراك ما المواطنة الفرنسية، انها — في عرف الاستعمار رمز الأصالة والتحضر مقابل شعار الهمجية والتخلف.

لذلك كله اشترط الاستعمار ان يربط الجزائري المسلم (بالشيء) فطالما لم ينتحل هذا الأخير جنسية الفرنسي (الانسان)، ويتخلى عن العقيدة الاسلامية، فانه لن يصبح صالحا لأن يصير مواطنا فرنسيا — (مع اختلاف كبير في درجة المواطنة المكتسبة).

وهكذا تبقى انسانية المواطن الجزائري مرهونة — في عرف الاستعمار بمبدأين أساسيين هما: التمسيح والتجنيس.

وفي ضوء هذا يمكن القول إنه إذا كان خطر التمسيح على الجزائريين فادحا فان خطر التجنيس عليهم كان أفدح، خاصة إذا عرفنا ان الاستعمار قد هيأ لمشروع التجنيس كل وسائله المادية والمعنوية يقول محمد الميلي «ان خطر التجنيس وفرض الجنسية الفرنسية بوسائل واغراءات عديدة كان أشد الاخطار التي داهمت الشع ب الجزائري، وهددت انسجامه الاجتماعي، وعملت على تفتيته من الداخل. ذلك ان الاستعمار الفرنسي أدرك ان الحكم على مجموع الشعب الجزائري بانه فرنسي لا يكفي في تحقيق الفرنسة، طالما ان القانون الاستعماري كان ينص — (لأنه لم يستطع أن يفعل غير ذلك) — على الانتماء الديني للجزائريين الأصيل — (وهذا كخطوة أولية فقط) — فكانت بطاقة الهوية تحمل عبارة (فرنسي — مسلم). ومن هنا

كان مسعى التجنيس يهدف الى القضاء على صفة (المسلم)، لكن ليس من باب التمسيح كما كانت تعمل لذلك جهود الأباء (والأخوات) البيض، وانما من باب المواطنة الفرنسية الكاملة، اذ كان قانون التجنيس يفرض على الجزائري المتجنس أن يتخلى عن قانون الأحوال الشخصية في معاملاته اليومية، أي عن الفقه الاسلامي في كل ما يتعلق بالأحوال الشخصية...(1).

ومما لا شك فيه أيضا أن دعوة التجنيس قد نشطت بعد أن تحقق الاستعمار من فشل جميع المساعي التي سخرها لمشروع التمسيح، مع الاشارة الى أن مسعى التجنيس في الـ ج زائر قد سبقته عدة ظواهر ومراحل مهدت له منها:

1 ـــ فرض الخدمة العسكرية على الجزائريين، حيث تم استدعاء عدد كبير من أبناء الجزائر للقيام بالخدمة العسكرية تحت العلم الفرنسي، كما تم في هذا المجال مشاركة عدد هائل من الجنود الجزائريين في الحربين العالميتين.

ونظرا الى ما قد تلحقه هذه الضريبة المتمثلة في المشاركة الاجبارية للمواطن الجزائري بأغلى ما يملكه، وهو عرقه ودمه في خدمة العلم الفرنسي، فان آثار هذه المشاركة القسرية قد ينتج عنها نوع من القابلية الوجدانية لهذا العلم، ومن ثم للكيان الفرنسي ذاته، وهو بالفعل ما حصل لدى فئة غير قليلة، من المواطنين الجزائريين الذين اجبروا على خدمة العلم الفرنسي، حيث وجدوا أنفسهم منجذبين تلقائيا، وأحيانا لا شعوريا، الى الاطمئنان للكيان الفرنسي الدخيل، وأدى ذلك الى تجنس بعضهم بالجنسية الفرنسية كما أن خوف بعضهم الآخر على فقدان مصالحه التي اكتسبها خلال دفعه لضريبة الخدمة العسكرية هو الذي سلط عليه هاجس التجنيس وحبذه اليه.

---

(1) الوطن العربي / عدد 390 / ص 40.

2 ـــ الرواج لقضية الظهير البربري التي هي عبارة عن قانون صدر تحت ضغط الادارة الاستعمارية بالمغرب الأقصى في 16 مايو 1930 يمنح الجامعة المحلية صلاحيات قضائية وينشيء محاكم تستند أحكامها لا الى الشريعة الاسلامية ولكن الى العادات والتقاليد البربرية القديمة(٭).

ونشير ـــ في هذا الصدد ـــ الى أن تصريحات كثيرة لمسؤولين استعمارين قد مهدت لظهور هذا الظهير، منها ـــ مثلا ـــ ما نشره (فيكتور بيكي) عام 1925 في كتاب له عن الشعب المغربي، حيث جاء فيه قوله «ان الفكرة الأساسية التي يجب أن نتشبع بها هي ان الشع ب المغربي ليس عربيا»(1).

وعلى الرغم من أن الظهير البربري كان يخص ـــ ضمنيا . المغرب الأقصى، فقد ترتب عليه بزوغ نتائج وردود فعل في الجزائر، لأن الادارة الفرنسية كانت تفكر ـــ وقتذاك ـــ في اخراج جزائري للفكرة نفسها خصوصا وان الفكرة المذكورة وجدت قبولا لدى بعض العناصر الجزائرية والتونسية التي كانت قد تجنست بالجسنية الفرنسية.

3 ـــ ظهور عدة جمعيات بالجزائر اهتمت بتحقيق مشروع الفرنسة، مثل (جمعية معلمي الجزائر من أصل أهلي) و (رابطة المواطنين الجزائريين من أصل مسلم) و (الاتحاد الكاثوليكي الأهلي)... وقد كانت لهذه الجمعيات منابر صحفية تصدر باللغة الفرنسية، مثل صحيفة (صوت الضعفاء، التي كانت تصدر في مدينة الجزائر، وكان برنامجها الذي تبنته يتلخص حسبما حددته في (تطوير الأهالي بواسطة الثقافة الفرنسية) وكان المشرفون على هذه الصحيفة كل من محمد ليشاني والعربي طاهرات وسعيد الفاسي. وصحيفة (صوت الأهلي) التي كانت تصدر في قسنطينة وكان

(٭) محمد عبده / الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية / دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت / ط 1 / 1983 / ص 211 ـــ 112.

(1) محمد الميلي / الوطن العربي / عدد 383 / ص 40.

منشطا رابح زناتي، وصحيفة (Le M'tourni) أي المتجنس[1] وهي كلمة محرفة عن كلمة (Naturalisé) وشاع أنذاك استعمالها في اللهجة العامية، بل هي فيما يبدو لي ـــ كلمة محرفة عن كلمة (Tourner) ويقصد بها (المرتد) الذي يرتد عن دينه، كما يشتم من هذه الكلمة رائحة السخرية والاحتقار لمن وصف بها.

4 ـــ محاولة بعض دعاة الفرنسة وانصارها بلورة نظرية تاريخية ومسعى ايديولوجي يتلخص في الاعتماد على بعض الفرضيات التي لم ترق الى درجة اليقين العلمي للزعم بأن الشمال الافريقي هو امتداد (عقيدي) لجنوب أوربا[2].

ففي ضوء هذه الفرضية الباطلة أخذ منظرو الاستعمار يروجون لمقولة (البربر من أصل أوروبي)، كما صرح الاستعمار في مناسبات كثيرة، على لسان شخصيات فرنسية مدنية وعسكرية، أمثال الماريشال (نيل) الذي أكد عام 1864 بان فرنسا تقيم آمالا كبيرة على الجنس البربري أكثر مما تقيمه على الجنس الآخر في تحويل الجزائريين الى فرنسيين[3].

وقد عمد الاستعمار الى هذه الحيلة قاصدا من ورائها تفتيت وحدة الشعب الجزائري من جهة وفصله نهائيا عن بقية شعوب الوطن العربي والعالم الاسلامي من جهة أخرى، مستغلا في هذا مبدأه الروماني الاستعماري (فرّق تسد).

ومما لا شك فيه أن جهودا كثيرة، دينية وسياسية، تضافرت على مواجهة دعوة التجنيس وذلك انطلاقا من الحرص على الوحدة الوطنية وصيانة انسجام الشخصية العربية الاسلامية للجزائريين.

---

(1) محمد الميلي / الوطن العربي / عدد 390 / ص 40.
(2) نفسه / عدد / 394 / ص 40.
(3) نفسه / عدد/ 383 / ص 40.

أما فيما يتعلق بدور الجانب السياسي في التصدي لا خطبوط التجنيس ـــ (خاصة بعدما فصل الاستعمار ـــ لدهائه ـــ بين التمسيح والتجنيس، إذ سمح للمجتنس بالمحافظة على دينه، وذلك بالطبع ـــ بعدما عجز عن بتر الاسلام من روح الجزائريين) ـــ فان أهم ما يمكن قوله، ان الوعي السياسي لم يكن في ذلك العهد في مستوى الصراع إذ لم يكن قد نضج نضجا كاملا حى يستطيع أن يواجه أخطار هذا الاخطبوط مواجهة سياسية حكيمة.

غير أن جمعية العلماء المسلمين قد تفطنت ـــ وقتذاك للنتائج المدمرة التي كان يخطط لها الاستعمار في الخفاء من وراء مشروعه في التجنيس.

وعلى الرغم من أن الجمعية نظرت الى هذا المشروع ـــ في بادىء الأمر ـــ من منظور ديني محض، فانها استطاعت ان تعرقل، ان لم نقل توقف، سريان سمّ هذا المشروع في أرواح المواطنين الجزائريين، وكان ذلك على الخصوص، بفضل الفتاوي التي أصدرتها الجمعية ضد التجنيس.

وقد نشرت أول فتوى تحرم التجنيس في (البصائر) الصادرة بتاريخ 14 يناير 1938- ومما جاء في هذه الفتوى (التجنيس بجنسية غير اسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة ومن رفض حكما واحدا من أحكام الاسلام عدّ مرتدا عن الاسلام بالاجماع... والمتجنس ـــ بحكم القانون الفرنسي ـــ يجري تجنسه على نسله، فيكون قد جنى عليهم باخراجهم من حظيرة الاسلام، وتلك الجناية من شر الظلم وأقبحه، واثمها متجدد عليه مابقي له نسل في الدنيا خارجا عن شريعة الاسلام بسبب جنايته)[1].

وتجدر الاشارة هنا الى أن الفتاوي ضد التجنيس في تلك الظروف كانت بمثابة الحاجز أو الواقي المتين الذي عمدت اليه جمعية العلماء

---

(1) محمد الميلي / الوطن العربي / عدد 390 / ص 41.

لتسد جميع الأبواب أمام مشروع التجنيس الاستعماري. وقد يتأكد هذا من خلال الملاحظتين التاليتين:

1 ــ لم يكن مدى تلك الفتاوي محدودا بحدود قراء جريدة البصائر بل عممت عبر شبكات التبليغ والاتصال للجمعية ممثلة في الشّعَب التي أوجدها أصحابها في مختلف مناطق الوطن، كما أن الفتاوي قد تناقلت عبر الجمعيات الدينية المشرفة على المساجد الحرة، وكذلك عبر جمعيات المدارس الحرة، وعبر النوادي التي كانت تلقي فيها المحاضرات. وبذلك يمكن القول إن صوت الفتاوي ضد التجنيس قد تم تعميمه في كل أرجاء البلاد.

2 ــ ولكي نتصور صدى هذه الفتاوي ومدى تأثيرها ــ آنذاك ــ في نفوس المواطنين الجزائريين يجب أن نشير الى بعض ما ترتب عليها من نتائج عمليه: فالحكم على المتجنس بانه مرتد، يعني منعه شعبيا من الدفن في مقابر المسلمين، وهذا الحرمان وحده قد شكل عاملا حاسما ضد التجنيس، إذ قد حدث ــ مثلا ــ ان سكان قرية صغيرة حالوا دون دفن متجنس في مقابرهم بناء على فتاوي الجمعية، وقد تناول الناس حكاية مأساة الأسرة التي وجدت نفسها أمام جثة جلبت لها من العار وهي هامدة أضعاف ما جلبه لها صاحبها وهو حي يرزق[1].

وفي ضوء هذه النتائج العملية التي ترتبت على موقف جمعية العلماء المسلمين من التجنيس، فضلا عن نشاطها التعليمي وبعثها للتاريخ العربي الاسلامي، يمكن القول ان المظهر الديني لهذه الجمعية كان يؤدي في الوقت نفسه خدمة كبيرة للتيار السياسي المناهض للاستعمار.

وهكذا يبقى تقييم جمعية العلماء المسلمين من الزاوية الدينية على الرغم من أهميته ــ تقييما ناقصا، طالما لم يشكف النقاب عن البصمات السياسية لهذه الجمعية.

---

(1) محمد الميلي / الوطن العربي / عدد 393 / ص 40.

والحق إن من الدوافع التي دفعت بعض الباحثين الى حصر دور جمعية العلماء في الاصلاح الديني وتجاهل عمقها السياسي، هو ذلك الشعار الذي تبنته الجمعية في عهدها الأول، والذي يلح على أنه لا علاقة لها بالسياسة، لكن عمل المؤرخ أو الباحث لا يجوز أن يقتصر على ما يقال، بل يتعين عليه أن يبحث في ما حدث من وقائع، وما ترتب عليها من نتائج. فالعبرة هنا وفي كل مبحث هو بما أفضت اليه هذه الحركة بالفعل وإذا اكتفينا بالحكم على أعمال الجمعية بانها ليست لها جوانب أو نتائج سياسية ايجابية، لمجرد انها قالت بأن أنشطتها تقع خارج العمل السياسي، فاننا نكون مثل الذي صدّق بما سمع وكذب بما رأى. على أن بعض الباحثين لم ينخدعوا بدعوى الجمعية عدم الاشتغال بالسياسة مثلما لم تنخدع بذلك الادارة الفرنسية التي اعتبرت اعلان عدم الانشغال بالسياسة مجرد مناورة أو تقية للتضليل والخداع)[1].

ولم يتوقف الاستعمار عند محاربة الدين الاسلامي ومحاولته نشر المسيحية وفرض التجنيس، بل تعداه الى محاربة كل ما له صلة ـــ قريبة أو بعيدة ـــ بالاسلام، فقد بلغ به الأمر ـــ مثلا ـــ أن أكد عام 1897 على لسان وزيره للتعليم (الفرد رامبو) بأن السيطرة الكاملة لفرنسا على الجزائر ستتم بفضل سيطرة اللغة الفرنسية على ضرتها اللغة العربية وظل الاستعمار يتصدى لكل من اهتم بتعليم اللغة العربية في الجزائر ولكنه لما عجز عن عرقلة مسيرة اللغة العربية في الجزائر، ولما اشتد الصراع الفكري والديني قبيل الحرب العالية الثانية بين الاستعمار والمؤسسات الدينية والسياسية الجزائرية، عمد الاستعمار الى حقه في (الفيتو) العسكري، فاصدر ـــ سنة 1938 ـــ مرسوما يحرم فيه ـــ نهائيا ـــ تدريس اللغة العربية

---

(1) محمد الميلي / ص 41 (وللتأكيد من هذا أنظر مثلا: آثار عبد الحميد بن باديس في كتابه (ابن باديس: حياته وآثاره) دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر ط 1 عام 1968 ج 1، 2، 3، 4).

وحفظ القرآن، ويفرض — في الوقت نفسه — أوليات اللغة الفرنسية بنسبة لا تسمح الا بانتشار مقدار ضيل، يتماشى وسياسته التجهيلية[1]، مع الاشارة الى أنه قد سمح لفئة قليلة من أبناء المتجنسين أن ترفع — نسبيا — مستواها التعليمي، وذلك حتى يتسنى لها أن تعمل في بعض الادارات المدنية، وهذا شريطة ان يكيف بحيث تصبح أداة فعالة لتدعيم الوجود الاستعماري في الجزائر.

وقد حاول (جول فيري) — وزير التربية آنذاك — تطبيق هذه الخطة بحيث تصبح المدرسة مصنعا تكيف فيه العقول الجزائرية حتى يمكنها المساهمة الفعلية في خدمة المصالح الفرنسية.

وما يثير العجب انه بالرغم من هذا الاجحاف في نصيب المواطن الجزائري من اللغة الفرنسية وحرمانه الكامل من لغته العربية فان المعمرين الاستعماريين قد رفضوا رفضا قاطعا تعليم الجزائريين في المدارس، وذلك لما يكلفه مشروع بناء المدارس الاضافية من أموال تنقص من ميزانية الدولة الفرنسية.

وقد جسد هذا المطلب أحد ممثلي المعمرين وهو (فانسي) الذي صرح في اجتماع رسمي للنيابات المالية المنعقد يوم 11 جوان 1902 قائلا (... في هذا البلد الذي تحتاج فيه الأموال لمواجهة احتياجاتنا الأكثر استعجالا، هل نملك الحق في أن نرمي عبر نوافذ المدارس بأموال لن تفيد شيئا). كما عبر عن الفكرة نفسها مؤتمر المعمرين بالجزائر يوم 21 مارس 1908، عندما لاحظ (الخطر الذي يهدد الجزائر الفرنسية من جراء تعليم الجزائريين سواء من وجهة النظر الاقتصادية أو من وجهة النظر

---

(1) أنظر موقف ابن باديس من هذا المرسوم — البصائر — الجمعية 7 محرم 1357 الموافق ليوم 8 أفريل 1938 م ص 1 — 2.

الاسكان الأوربي). وبناء على هذه الملاحظات طالب هذا المؤتمر بالغاء التعليم الموجه للأهالي (الجزائريين)[1].

وظل تحريم التعليم على أبناء الجزائر سائدا الى قيام ثورة التحرير في الفاتح من نوفمبر 1954 التي أرغمت الاستعمار على مراجعة خريطة سياسته التجهيلية.

اضافة الى كل هذا صمم الاستعمار الفرنسي على طمس كل معالم الشخصية الجزائرية وذلك عن طريق محاولة اتلافه للتاريخ الوطني وفك الرباط المتين الذي يربط الجزائر بالعالم العربي الاسلامي.

فقد شرعت المدارس الاستعمارية في تدريس تاريخ فرنسا والرومان واليونان بطريقة تجعل الطفل الجزائري يشعر بان تاريخ الرجل الأوروبي حافل بالامجاد والروائع الانسانية، وفي الوقت نفسه دأب الاستعمار في تطعيم التاريخ العربي بخاصة والاسلامي بعامة بروح القرصنة والصعلكة وبالغ في تشويه الحقائق لكي يعتقد الجزائري ان فرنسا (الأم) هي رمز الانسانية وان العرب والمسلمين عامة ما هم سوى ذئاب وقطاع طرق...

ويكفي في هذا المجال الاشارة الى تصريح النقيب (لوغلاي) الذي وجهه الى المعلمين الاستعماريين قائلا فيه (علّموا كل شيء للجزائريين ما عدا شيئين: اللغة العربية والاسلام)[2].

لقد أدرك الاستعمار ان اللغة العربية والاسلام هما أشد وامتن العناصر التي تربط الجزائري باصالته وتحافظ له على انسجام شخصيته، وإذا ما

---

(1) أنظر مثلا: عبد الله عبد الجبار ـــ الغزو الفكري في العالم العربي سلسلة المكتبة الجزيرة الصغيرة عدد 12 شركة مطابع الجزيرة، الرياض، السعودية، ط 1 عام 1974 ص، 16 ـــ 17.
(2) محمد الميلي / الوطن العربي / عدد 383 / ص 40.

أزيحت اللغة العربية أو الاسلام أو كلاهما عن مكانهما في نفسية الجزائري فان كل خصائص ومميزات شخصية الجزائري ستتميع ثم تزول، وعندئذ يسهل على الاستعمار ان يلبسه قناع شخصيته أو يفرض عليه أن يتقمصها عن طريق التجنيس والتمسيح.

كما صاحب كل هذه المحاولات الاستعمارية اليائسة فرض سياسة التهجير التي تمثلت في ترحيل المواطنين الجزائريين من أراضيهم وتعويضهم بمعمرين فرنسيين، طعّمتهم الادارة الفرنسية بأجانب من يهود واسبان ويطاليين ومالطيين وبرتغاليين.. وذلك بعدما منحتهم الجنسية الفرنسية ووزعت عليهم أخصب الأراضي الفلاحية وساعدتهم على زيادة التوسع التدريجي مما أدى في النهاية الى القضاء الكلي على بقاء أملاك للمواطنين الجزائريين، وبات الجزائري مخيرا بين ان يهاجر الى خارج وطنه (وبالضبط الى فرنسا حيث يستغل في التشييد، وقد تتم فرنسته بالتدريج) وبين أن يبقى خادما طيعا في أرضه التي صارت ملك غيره، مع العلم أن عددا آخر من الجزائريين قد فضل ــ تحت ضغط والحاح سوط سياسة التهجير الهجرة الى أقطار أوربية أخرى (بلجيكا سويسرا، اسبانيا، اطاليا، المانيا...) ذلك فضلا عن العدد الهائل الذي تم ترحيله ــ ابان الثورة التحريرية ــ الى تونس والمغرب.

كان هدف الاستعمار من مشروع الهجرة هو تفريغ تراب الجزائر من الانسان الجزائري حتى يتسنى له أن يركز قواعده على تربة صلدة، تخلو من الشوائب الجزائرية.

وبالفعل فقد تم ــ خلال مسافة الاحتلال الطويلة ــ تهجير عدد كبير من الجزائريين الى أوربا، لاتزال الجزائر ــ الى الآن ــ تعاني من النتائج السلبية التي خلفتها الهجرة.(1)

---

(1) للتوسيع في هذه الفكرة أنظر / العلاقات بين الجزائر وفرنسا، من اتفاقيات ايفيان الى تأميم البترول / نازلي معوض أحمد / الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978، ص / 144 ــ 154.

ذلك قليل من كثير من الوسائل التي قصد بها الاستعمار طمس معالم الشخصية الجزائرية واتلافها حتى لا يتسنى للمواطن الجزائري (الأهلي) ان يسترجع يوما ما مبادىء الاسلام وشعائره.

هذا بايجاز بعض ما نفذه الاستعمار الفرنسي في الجزائر أيام الاحتلال، أما قبيل الاستقلال وبعيده فان فرنسا (الديغولية) قد جعلت من أهم أهداف سياستها الخارجية نشر الثقافة الفرنسية عبر أنحاء كل مستعمراتها السابقة، قاصدة من وراء ذلك المحافظة على استمرار الاشعاع الثقافي الفرنسي في مستعمراتها المستقلة، ومحاولة تعويض الاحتلال العسكري بالاحتلال الثقافي، إذ بهذا الوجود الثقافي يبقى النفوذ السياسي لفرنسا على مستعمراتها السابقة. وهذا ما يوفر ضمانا أكيدا وحصنا متينا لاستمرار ازدهار مصالحها الاقتصادية في هذه البلدان علما بان التعاون الثقافي (حتى لا نقول الاحتلال الثقافي) الذي قدمته فرنسا الى مستعمراتها السابقة، انما يستهدف على الخصوص نشر اللغة الفرنسية وتوسيع نطاق الثقافة الفرنسية.

وهكذا فان الوجود الثقافي الفرنسي في الجزائر (وفي غير الجزائر من المستعمرات الفرنسية السابقة) انما هو ينطوي على حقيقة جدلية صارخة، تتمثل في أن التعاون الثقافي يعتبر في آن واحد أسلوبا ناجعا للحفاظ على النفوذ الفرنسي الامبريالي في هذه البلدان، كما هو أداة وقناة أساسية لاسداء خدمات فرنسا لمستعمراتها القاصرة!

وما يؤكد هذه الفرضية ان المفاوض الفرنسي في اتفاقيات ايفيان قد أصر على ضرورة استمرار العلاقات الثقافية وتطويرها بين البلدين[1]:

وبالفعل، سارعت فرنسا ــ غداة الاستقلال ــ الى فتح مراكز ثقافية في كل المدن الجزائرية الكبرى (العاصمة، وهران، قسنطينة، عنابة) وجهزتها

(1) نسفه: ص 196.

بمختلف الكتب، ووضعت كل التسهيلات لعملية الاستعارة بحيث يستطيع القاريء، وبأبسط الاجراءات أن يستلف ما يشاء من هذه المؤلفات النفيسة.

كما وفرت فرنسا لهذه المراكز الامكانات المادية الأخرى التي تسهل لها القيام بتقديم برامج ثقافية تتضمن عروضا مسرحية وافلاما سينمائية وحفلات موسيقية ومعارض فنية ومحاضرات فكرية....

وإذا تمعنا في كل هذا الاهتمام بهذه المراكز، (زيادة على أن عدد هذه المراكز يفوق بكثير عدد المراكز التي أقامتها فرنسا في دولة أوربية أخرى، وفضلا عن أن لفرنسا ما يزيد على 28 دارا ثقافية موزعة على المدن الجزائرية الثانوية)، فاننا لا نملك الا القول بان هذا شاهد قوي على ارادة الغزو الثقافي والسعي الحثيث الى السيطرة المستديمة على الأذهان الجزائرية.

وإذا كان الاستعمار قد استغل سلطته العسكرية ونفوذه السياسي — إبان الاحتلال — في عملية مسخ شخصية البلدان المستعمرة، فانه شجع أيضا أبناءه على محاولة سبر تراث هذه البلدان ووفر الظروف الملائمة للمستشرقين حتى يطلعوا على هذا التراث، ثم يشرحونه بمعايير استعمارية يأخذون ما وجدوه مفيدا فينسبونه اليهم، ويزدرون ما بدا لهم غير صالح ويشوهونه إذا كان يتضمن التمرد أو الثورة.

وينقسم المستشرقون من خلال موقفهم من المسلمين وتراثهم الى فئتين:

— فئة أعلنت صراحة وجهارا عن تعصبها لدينها وعن تمسكها لاصالتها وحاولت بأقصى ما يمكن وبأوفر الوسائل أن تلوث الفكر الاسلامي. و لم تستطع هذه الفئة — على الرغم من غطرسة طرق شعوذتها — ان تبلغ هدفها، وتحقق غايتها في افساد المبادىء الاسلامية وتلويثها، حيث تصدى لها المفكرون المسلمون إما بالرفض القاطع لما تدعي أو بالتفنيد العلمي لادعاءاتها الهدامة.

ـ أما الطائفة الثانية فلم تعلن عن نواياها واكتفت باظهار النية الطيبة في أبحاثها وآرائها المتعلقة بالفكر الاسلامي. ولهذه الفئة أثر بارز في أغلب المفكرين المسلمين المعاصرين يتجلى هذا كما سنرى في أعمال المسلمين المستغربين الذين ـ بحكم مركب التبعية المصابين به ـ أصبحوا مجرد أبواق لأعضاء هذه الفئة.

وقد انحسرت جهود هذه الفئة من المستشرقين في دراسة الفكر الاسلامي، ومنهم على سبيل المثال: (جولد زيهر) في كتابه (مذاهب التفسير الاسلامي) الذي أقام فصوله على هذا السؤال: «هل الاسلام وحياة التمدن الحديث على طرفي نقيض، غير قابلين لتسوية أو توفيق؟ و (جوميه) تلميذ بلا شير ـ في كتابه (تفسير المنار للقرآن)، و(ج. باكون) في كتابه (تفسير القرآن في العصر الحديث) و (هانوتو) ـ وزير خارجية فرنسا ـ الذي حاول أن يلصق بالاسلام ما ليس به[1] وغيرهم من المستشرقين الذين درسوا الفكر الاسلامي بطرق ملتوية (تجعل من الصعب على المفكر المسلم أن يقف على النوايا الخبيثة المبيتة في هذه الدراسات.

وعلى الرغم من النزعة الاستعمارية والروح التكبرية التي تحلى بها أغلب المستشرقين في تعاملهم مع التراث العربي الاسلامي، فان من الانصاف القول بان لانتاج المستشرقين فعاليتين كبيرتين[2]:

ـ فعالية ايجابية تتمثل في بعض ما قدموه الى الفكر الاسلامي من دراسات، وإحياء ما تلف، خلال عصور انحطاط الأمة الاسلامية.

ـ فعالية سلبية، تتمثل في افتضاض ضمائر المسلمين، والاطاحة بآثارهم واحتقارها ومسخ نتائج حضارتهم والتنكيل بمستوى عبقرية امجادهم.

---

(1) تصدي الشيخ محمد عبده بالرد على كل مزاعم (هانوتو) مفندا أياها ـ للتوسع أنظر (الاسلام دين العلم والمدنية) للشيخ محمد عبده في كتابه (الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية) دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، طـ 2 /1983 ص 212.

(2) للتوسع أنظر مالك بن نبي ـ انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي ـ مكتبة عمار للطباعة والنشر والتوزيع، عام 1970.

الفصل الثاني

المسلمون والاسلام

- المسلمون المتزمتون (بين الاسلام والمدنية المعاصرة).
- المسلمون المستغربون (بين الاسلام والمدنية المعاصرة).
- المسلمون الموضوعيون (بين الاسلام والمدنية المعاصرة).

ذلك قليل من كثير مما حاول الاستعمار فرضه بقوة السلاح في مستعمراته، وعمد الى ترسيخه فيها بوسائله الخاصة، غير أن العالم الاسلامي لم يكن مستلقيا ــ كله على فراش المرض بلا حركة، وانما كما وقف جنود المسلمين بالمرصاد للأعمال التخريبية التي قام بها الاستعمار عسكريا وقف علماء الاسلام بالمرصاد ــ أيضا ــ الى كل من حاول تزييفه فكريا، وقد تمثلت مواجهة هؤلاء العلماء لمخططات الاستعمار في صورة ثلاثة أنواع من المواجهة:

1 ــ فريق من علماء الاسلام ومفكريه تصدى لظروف العصر (مادية ومعنوية) بالتعديل حتى تلائم قالب الاسلام ومبادئه.

2 ــ فريق أخذ نتائج المدنية المعاصرة بغير تعديل ولا نقد.

3 ــ فريق لاذ بالهروب (لما رآه من فروق بين الواقع المتدهور للمجتمع الاسلامي وقمة التحضر في المجتمع الغربي الاستعماري) وفضل الوقوف على اطلال ماضي المسلمين والتغني بها.

ولما كان موضوع هذا الفصل يتعلق بالفريق الأول، فاننا سنعرج بسرعة على متابعة أعمال الفريقين الآخرين حتى يتسنى لنا الحكم على أعمال الفريق الأول ومقارنة نشاطه بنشاطات الفريقين الآخرين.

1 ــ المسلمون المتزمتون:

محاربة الدين باسم الدين أهم شعار يمكن أن نصف به جماعة المفكرين المسلمين الذين لاذوا بالفرار عندما ابهرتهم المدنية الغربية ففضلوا التقوقع واسناد ظهورهم على جدران الحضارة الاسلامية المندثرة.

لقد واجهتهم المدنية المعاصرة بما ابهرهم وسحر أبصارهم وبعث خيالهم الى استلهام مجد حضارتهم ورشف كؤوسهم على تعداد ما انتجته

الحضارة الاسلامية السالفة فراحوا يطمئنون بعبارتهم اللطيفة: (بضاعتنا ردّت الينا).

وتجدر الاشارة هنا، الى ان الاستعمار عمد مرارا الى تذكير المسلمين بماضيهم المجيد[1]، وذلك ليس رغبة منه في الاعتراف بالجميل ومحاولة ايقاظهم من سباتهم الطويل (كما اعتقد جاهلا هذا الفريق من المسلمين) وانما مساهمة منه في منادتهم على تجريع كأس المجد الضائع والارتكان الى نشوة الفخر به.

واعتمادا على هذه القاعدة أيضا، بالغ بعض أعضاء هذا الفريق في ربط أصول الدين الاسلامي بمعالم المدنية المعاصرة، منطلقين من قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء).

فالقرآن في نظر هؤلاء سجل لكل مستحدثات الحضارة، فكل ما وجد وما سيوجد من مكتشفات ومخترعات سبقت الاشارة اليه في النص القرآني وهم بهذا يرون أن فهم القرآن لا يتيسر الا مع تطور المدنية التي ستحل خفاياه وذخائره، ولهذا فان من المستحيل (بل من الكفر) محاولة فهم أو تفسير ما لم يحن وقته في عالم التحضر.

وعلى العموم يمكن القول ان هذا الفريق اكتفى ـــ عند مواجهته لنتائج المدنية المعاصرة، باستغلال المعالم الحضارية مقياسا وبرهانا يؤكد بواسطتها صدق مدلول الآيات القرآنية وصلاحيتها لكل الأزمان.

---

(1) أنظر / انتاج المستشرقين وأثره في الفكر... / ص 23 وعبد الله شريط / الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون ـــ ش.ر.ونت الجزائر عام 1975 ص: 35.

2 ـ المسلمون المستعربون:

وعلى الكفة الثانية، في ميزان انقسام الفكر الاسلامي (نتيجة سيطرة الثقافة الغربية وانتشار حضارة الغرب) نجد فريقا آخر يدعو الى تقليد حضارة الغرب في مجاليها، المادي والمعنوي، وإذا كان الفريق الأول قد فضل الوقوف على اطلال مجده، فان الفريق الثاني فضل أن يأخذ الطعام جاهزا من مائدة الحضارة المتاخمة لحدوده، فاقبل على استيعاب نتائج هذه الحضارة بعقلية المغلوب مفتقدا قوة النقد والتمييز، معتبرا كل ما يأخذه عن سيده، معيار الجودة والصواب.

وبالفعل نتج عن هذه الظاهرة مجموعة من الدراسات والبحوث دارت حول قضايا مختلفة أهمها: علاقة السلطة بالدين، وعلاقة العلم بالدين.

وإذا كان قد ساور بعض الباحثين نوع من عقد النقص أمام واقع الحضارة الغربية وأخذوا ينافحون عن الاسلام بمحاولة ايجاد نظريات علمية في القرآن أو عند علماء الاسلام السابقين فان بعض زعماء هذا الفريق أساء من حيث لا يدري، الى الفكر الاسلامي، تحت شعوره بعقدة النقص تجاه الفكر الغربي(1). لذلك كله لم يتمحصوا في النظريات والمناهج التي عمل بها الغرب، فعلى سبيل المثال أخذوا، فكرة (فصل الدين عن الدولة) من الغرب دون أن يدرسوا البيئة التي أدت الى نشأة هذه الفكرة في الغرب، والظروف التي أحاطت بها، ونحن نعلم أن مسألة علاقة الدولة بالدين في الغرب، ترجع أساسا الى ما هية (الدين في الغرب، حيث نجد جل تعريفات الغربيين للدين تقف برسالة الدين عند علاقة الانسان بربه، وان الدين هو مجرد رباط يصل الانسان بربه، (فكانت) يرى أن الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر الهيئة.

---

(1) انتاج المستشرقين... ص 30 ـ 31.

نظرت أوروبا الى رسالة المسيح على انها وحي الهي يقتصر على العنصر الروحي، ولا يهتم بالعنصر الاجتماعي للانسان، لذلك استساغت لنفسها فصل الدين (الذي يقتصر مفعوله على علاقة الفرد بخالقه) عن الدولة (التي يقوم دورها على ربط الفرد بالمجتمع ورفع مستواه المادي).

وكما اعتقد هذا الفريق، تحت جهله لظروف فصل الدين عن الدولة في الغرب، بأن الدين (أي دين) يعوق قيام الحكومة بسلطتها ظن، جاهلا، ان الدين الاسلامي يعوق تقدم العلم، وبالتالي، على العالم الاسلامي لكي يلحق بموكب الحضارة الغربية أن يترك الدين جانبا، ويتحلى بالعلم فكأن الدين والعلم قطبان من المغناطيس يتنافران إذا التقيا.

إذا كان فريق المسلمين المتزمتين قد خلف في المجتمع الاسلامي أناسا مرضى، يعيشون في احلام الماضي فان فريق المسلمين المستغربين قد خلف في العالم الاسلامي أمراضا نفسية كثيرة، كمركب التبعية وعقد النقص.. بحيث صار من المألوف جدا أن يحكم هؤلاء الأفراد على كل ما هو مستورد من الغرب بالجودة دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة فحص خصائص وأسباب جودته، وفي المقابل سارعوا الى الحكم ــ مسبقا ــ على كل ما يصنعونه في معاملهم بالرداءة، دون أن يحاولوا البحث عن أسباب رداءته وكأن الجودة مرهونة بالغريب والرداءة مرتبطة دائما بالقريب.

وهكذا يكون الفريق الأول قد أساء الى الحضارة الاسلامية باقتصاره على الافتخار بما وصلت اليه من سمو وما بلغته من مجد دون أن يحاول اعادة فعالية الروح الاسلامية النشطة التي تسببت في بزوغ أرقى حضارة عرفتها الانسانية عبر عصورها.

كما تتمثل اساءة الفريق الثاني الى الحضارة الاسلامية في جهله لطبيعة الدين الاسلامي واختلافها عن طبيعة الدين المسيحي، وفي اعتقاده أن النهضة الغربية المعاصرة قد ترعرعت بفضل انتصار العلم والسياسة على المسيحية،

ناسيا ان الصراع لم يدر أساسا بين معالم الدين المسيحي ونظريات العلم والسياسة، وانما دار بين اللاهوتيين والعلماء، وفرق شاسع بين معالم المسيحية (على الرغم من التحريف الذي حدث لها على أيدي القساوسة) وبين ما كان يفرضه رجال الكنسية على العلماء ويسنونه من قوانين وتشريعات جائرة لا تمت بأية صلة الى روح المسيحية الحقيقية، التي شرف الله بها رسوله عيسى عليه السلام.

إن هذين الفريقين من علماء المسلمين يعيشان في غربة فكرية شاذة، أحدهما تمرس بالفكر الاسلامي القديم، فعرف فلاسفته وفقهاءه وجال بينهم ثم توقف عند عتبتهم، وظل يجتر فكرهم حتى أمسى يحيا فيما يشبه الغربة الزمانية عن عالمنا المعاصر، انه يعيش خارج (الآن). وتمرس الفريق الثاني بالفكر الغربي الحديث، وعاش بكل جوارحه في أحضانه فصار يعيش خارج (الهنا) بانفصاله الثقافي عن موطنه، وأصبح الحوار معه يصطدم بصعوبات أخرى تكمن في كونه يفكر بعقل غيره.

وأريد أن أصل من هذا كله الى أن قضية الصراع الفكري عند هذين الفريقين هي قضية اختلقها الاستعمار قصد وضع العالم الاسلامي في دوامة التخلف حتى يظل في تدهور مستمر.

3 ــ المسلمون الموضوعيون:

رأينا أن الفريقين السابقين خضعا لميزان الافراط والتفريط، فالأول أهمل حياة العصر وعاد الى الماضي يرتشف ثمالة أسلافه، في حين أهمل الفريق الثاني ماضي أجداده وانكب يرتشف ثمالة أسياده الغربيين، وبموازنة بسيطة يتجلى لنا أن كلا الفريقين ظل يعيش على الهامش. فالأول عاد ليعيش على هامش اطلال الحضارة الاسلامية، ووثب الثاني الى هامش الحضارة الغربية، فكلاهما ظل بعيدا عن المنهج السليم الذي حاول الفريق الثالث أن يتشبت به.

وزعماء هذا الفريق كثيرون، من أقطابه المبرزين (جمال الدين الأفغاني محمد عبده، رشيد رضا، محمد اقبال، طنطاوي جوهري، فريد وجدي، عبد الحميد بن باديس، مالك بن نبي....

ويعد جمال الدين الأفغاني الرائد الأول لهذا المنهج في العالم الاسلامي، فقد تمثلت عملية الاصلاح عنده في المجالات الاجتماعية والدينية والسياسية:

أ ـــ في المجال الاجتماعي:

برزت دعوته الاجتماعية في بعض المقالات التي كان ينشرها في (العروة الوثقى)، كما تجلت عملية الاصلاح الاجتماعي عنده في معظم الخطب والمحاضرات التي كان يلقيها في المساجد، إذ كان يرمي من ورائها الى مكافحة البدع الفاسدة التي تنسب الى الدين الاسلامي.

وقد حمل رسالة التوفيق بين الأمم الاسلامية، وتمثلت دعوته الى قيام (الجامعة الاسلامية) في المقالات والمحاضرات، التي كان يلقيها عبر رحلاته في البلدان الاسلامية، فضلا عن أنه اتخذ من تفسير القرآن، الجانب العملي في توجيه المجتمع الاسلامي الى تحسين ظروفه المادية والاجتماعية، مستخدما بصورة خاصة الآيات القرآنية التي تؤكد على ضرورة العناية بالحياة الاجتماعية في المجتمع السليم.

ب ـــ في المجال الديني:

انه أهم مجال اهتم به جمال الدين الأفغاني، فقد اهتم باحياء أصول الدين الاسلامي، منطلقا من أن العلاج السليم يكون بالرجوع الى قواعد الدين، والأخذ بأحكامه[1]، كما حاول أن يبعد عن الاسلام ما علق به في كتابه (الرد على الدهرين) وفي (العروة الوثقى).

---

(1) للتوسع: انظر (العروة الوثقى) جمال الدين الأفغاني، بيروت ج1، 1 ـــ 2.

ج ــ في المجال السياسي:

يبدو أن أهم سمة تميزت بها دعوة جمال الدين الأفغاني تكمن في تقويم الوعي السياسي في العالم الاسلامي، فهو رائد الاتجاه السياسي في الدعوة الى الحق والعدل، اللذين اغتصبهما الاستعمار من المجتمع الاسلامي، وقد انطلق في هذا المجال من عنصر الدين نفسه، فالقرآن وسيلة أساسية لتوجيه الكفاح ضد العدو، ومنه يشتق العالم الاسلامي سلاحه الروحي، الذي طالما ركز الاستعمار على خلعه من نفسية الشخص المسلم، ايمانا منه بان السيطرة العسكرية على العالم الاسلامي، لا تجدى بدون تشويه المثل الروحية المغروسة في قلوب المسلمين.

وقد ظل جمال الدين الأفغاني يعيب على المجتمع الاسلامي تخاذله في مقاومة الاستعمار، ويشجع المسلمين على التآلف والتعاون، لكي يقضي على سياسة الاستعمار القائمة على القاعدة الرومانية (فرّق تسد)[1].

ويبدو أن أثر جمال الدين الأفغاني في الجانب السياسي قد لعب دورا فعالا، إذ وجدنا أغلب المصلحين الاسلاميين الذين أتوا بعده، قد أولوا بالغ اهتمامهم الجانب السياسي في محاربة الاستعمار بمختلف أنواعه.

وتضم مدرسة (المنار) بزغامة محمد عبده وتلامذته (رشيد رضا، محمد مصطفى المراغي، بن باديس...)، أبرز من تابع مسيرة الأفغاني الاصلاحية وطبق تعاليمه، ويمكن أن نحصر المجالات التي اهتمت بها هذه المدرسة في الموضوعات التالية:

ــ قضية الدين والعلم.
ــ قضية الدين والدولة.

---

(1) طالما ردد جمال الدين الأفغاني عبارته المشهور: «لو اتحد المسلمون لاغرقوا الجزر البريطانية بلعابهم».

- مسألة المساواة.
- مسألة الاجتهاد في الدين.
- مشكلة الاستعمار.
- مشكلة الحرية والارادة.
- حاجة البشر الى الوحي.
- حاجة البشر الى الرسل.

قضية الدين والعلم:

أثارت النهضة الصناعية في أوروبا في نفوس بعض المستشرقين والموالين لهم من المسلمين، قضية تخلف الدين الاسلامي عن مواكبة العلم والوقوف حجر عثرة أمام تطلعات العلم، مما دفع بعض المسلمين المنافحين عن دينهم الى محاربة هذا الاتهام ومحاولة تفنيده بحجج علمية منطقية.

ولعل جانب الدفاع عن الدين الاسلامي هو المحور الأساسي، الذي تبنته مدرسة المنار في جميع القضايا التي عالجتها، ففي قضية الدين والعلم، نجد أصحاب (المنار) ينطلقون من القاعدة التي تقول: «إن القرآن ــ بما يتضمنه من قيم عليا ومثل رفيعة ــ يؤكد صلاحية الاسلام لجميع العصور».

وبهذه الاستمرارية غير المتناهية للاسلام، تم للانسان أمران عظيمان: استقلال الارادة واستقلال الرأي، وبهما كملت له انسانيته[1]. كما أن القرآن يصبح بهذين العنصرين منزها عن التهم التي وجهت اليه فيما يتعلق بعرقلة وسائل المعرفة والتقدم.

استغلت مدرسة (المنار) في تفنيد ادعاءات أصحاب هذا الاتهام منهجا اجتماعيا في تفسير القرآن، مركزة بصورة خاصة على الآيات التي توضح

---

(1) محمد عبده ــ رسالة الوحيد ص 128 دار الشعب 1970.

حرية الانسان في التفكير في الكون الذي يحيط به، كما حاولت مرارا كثيرة البحث في القرآن عن آيات تؤكد ما توصل اليه العلم.

وإذا كان جمال الدين الأفغاني قد رفض بعض المناهج أو النظريات العلمية، كموقفه مثلا من نظرية التطور، التي قال متهكما عن صاحبها (دارون) «يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكر الدهور، وان ينقلب الفيل برغوثا كذلك... فان سئل دارون عن الاشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة من أزمان بعيدة، لا يحدها التاريخ الا ظنا، وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد، وعروقها تسقي بماء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها... فلا سبيل الى الجواب سوى العجز»[1] فان مدرسة (المنار) قد نظرت الى هذه النظرية وغيرها من منظور الواقع العلمي، فلم تدخل مثلا، نظرية دارون في مذاهب الالحاد بكل وجوهها، فحيثما يكن المقصود بيان ترتيب المخلوقات، وكيفية الصنع الالهي فيها، لا تقف موقف المعارضة لأن الله تعالى لم يخلق الأشياء في وقت واحد خلقا مستقلا عن الآخر، وانما يخلق الثمرة من الشجرة والشجرة من النواة، ولا يجعل الثمرة حلوة الا بعد أن يجعلها حامضة، ولا يجعلها حامضة الا بعد أن يجعلها مرة[2].

فمدرسة (المنار)، تفرق بين نظرية الارتقاء في مجموعها، وبين احدى نتائجها (أصل الانسان)، ولا يعني هذا أن المدرسة تبالغ، كما يعتقد (جولد زيهر)، في احتذاء النظريات العلمية، بل لقد كانت واعية كل الوعي، أن النتائج العلمية سريعة التقلب، كثيرة التحول والتغير، بينما يبقى الدين ثابتا خالدا، يضاف الى ذلك أن من خصائص الاسلام أنه يحث على طلب العلم وليس هناك أي تعارض جوهري بينهما.

---

(1) عباس محمود العقاد ـــ الانسان في القرآن: ص 2 دار الهلال، نقلا عن (الرد على الدهرين).

(2) الفكر الديني في مواجهة العصر: د. عفة الشرقاوي ص 439، مكتبة الشباب 1976 نقلا عن الانسان في القرآن فصل فلسفة دارون.

الدين والدولة:

كما تصدى أصحاب المنار لاعداء الاسلام الذين ظنوا، قصدا أو سهوا، ان الدين يعرقل مسيرة العلوم الحضارية، وواجهوا الادعاءات التي كانت تروج في الوسط الاسلامي، عقم الدين وبطلانه في العمل السياسي.

(الاسلام دين ودولة): لأن الدولة ــ فيما يرى الشيخ محمد عبده ــ هي محاولة لوضع مبادىء الله المثالية في أشكال مكانية زمانية، تتطلع الى تحقيق هذه المبادىء في تنظيمات انسانية محددة[1].

نستخلص من هذا أن السياسة تستعين بالدين في ارساء قواعد الدولة الاسلامية، لأن الدين الاسلامي لا يقتصر على تنظيم علاقة الانسان بربه، شأن ما يدعيه المستغربون، وانما يتدخل في تنظيم علاقة الانسان بمجتمعه في كل مجال من مجالات الحياة[2]، فالاسلام قد أقر فكرة الدولة وبين الصفات التي يجب أن يتحلى بها أولو الأمر من المسلمين.

غير أن هذا لا يعني، فيما يرى الدكتور (عفت الشرقاوي)، أن القرآن يتضمن شكل الدولة، فليس «من التجاوز أن يقال: ان هذا قد ترك لأولى الحل والعقد والشأن من المسلمين، يسيرون فيه وفق ما يرون فيه من المصلحة العامة».... وهكذا لا يحدد القرآن أعمال الدولة ولا تشكيلاتها لحكمة سامية، فقد ترك الأمر والحلّ والعقد، لينشئوا دوائر للدولة حسب ما يرونه ضروريا للمصلحة العامة في ظروفهم المختلفة[3].

(1) المرجع نفسه: ص 203.
(2) للتوسع: انظر محمود الشرقاوي ــ الفرد والمجتمع في الاسلام، مكتبة الأنجلو المصرية: ص 56 ــ 136.
(3) الفكر الديني في مواجهة العصر: ص 207.

ان الاسلام ترك للانسان برحمة ربنا، حرية الارادة والاختيار وموقفه من السلطة لا يختلف عن موقفه من جميع أحوال البشر الأخرى السياسية والاجتماعية والدينية، وهذه المبادىء هي الميزة التي تجعل للاسلام فلسفته المتميزة في الميدان السياسي، وتحميه من الاندفاع نحو تقليد النظريات الشيوعية التي لا تراعي سوى عنصر الطبقات، أو النظريات الرأسمالية التي تحصر رعايتها في الفرد.

نستخلص من هذا أن الاسلام يعترف بالقيمة الذاتية للفرد، لكنه لا يفقده الشعور بالانتماء الى كل أكبر يجمع اخوته في الايمان، كما هي الحال في النظام الرأسمالي (البرجوازي) الذي ينزع الى الفردية، إذ أن «الأخوة في الاسلام تهب قوة وأمنا ومجالا من الوعي المشترك»[1].

من أجل هذا، تختلف الفكرة الاسلامية في الحكم تماما عن أي نظام آخر، وهي فكرة مرنة متحركة، غير جامدة، تقبل التطور والتجديد وفق مقتضيات العصور وحاجاتها، ومن مرونتها أنها لا تحدد نهائيا بنص فقهي مستنبط من القرآن أو السنة.

وجملة ما يقال في علاقة السلطة بالاسلام، أن الحكومة في الاسلام لمصلحة المحكومين وليس لمصلحة الحاكمين، يطاع الحاكم ما أطاع الله فان لم يطعه فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[2]، فأساس الدولة الاسلامية الأمانة والعدل، وقاعدتها الأصلية الشورى[3].

المساواة:

لم تركز مدرسة (المنار) على مسألة المساواة في الاسلام ، الا لتؤكد للجاحدين ميزة عظيمة تميز بها الدين الاسلامي عن بقية الأديان، انها ميزة

---

(1) المرجع نفسه: ص 203 للتوسع أنظر: الفرد والمجتمع في الاسلام: ص 137 وما بعدها.
(2) عباس محمود العقاد: الفسلفة القرآية، ص 21 ط الهلال / أيار (مايو) 1962.
(3) الفكر الديني في مواجهة العصر 209.

(المساواة) بين أجناس البشر كافة. وبفضل المساواة استطاع الاسلام، أن يعم أنحاء المعمورة في ردح قصير من الزمن، دون حاجة الى تدعيم نفسه بحملات التبشير، أو أن يستعين بالسيف كما فعل الافرنج في نشر النصرانية قبل الاسلام وبعده[1].

ومما يحفظه التاريخ، أن كثيرا من اليهود هرعوا فارين من الأوطان النصرانية الى بلاد المسلمين، لما ألفوه من التسامح وحرية الأديان، بل لقد بلغ من أمر المسلمين في معاملتهم لأهل البلاد التي فتحوها أن ألقوا بالكتاب المقدس (القرآن) بين أيدي أصحابها، وتركوا لهم حرية الاختيار بين القبول والرفض، و لم يستعملوا لاكراههم عليه شيئا من القوة، «وما كان من الجزية لم يثقل أداؤه على من ضربت عليه»[2].

كما يحفظ التاريخ أن خلفاء المسلمين وملوكهم عرفوا ما لبعض أهل الكتاب وغيرهم من المهارة في كثير من الأعمال، فاستخدموهم وصعدوا بهم الى أعلى المناصب، حتى كان منهم من تولى قيادة الجيش في اسبانيا[3] وتصدت هذه المدرسة للحركة التي نسبت الى المسلمين تقييد حرية المرأة وعدم المساواة بينها وبين الرجل، فمحمد عبده قد أشاد مرارا بقاعدة المساواة بين الرجل والمرأة في جميع الحقوق والواجبات، فالدرجة التي «رفع الاسلام النساء اليها، لم يرفعهن اليها دين سابق، ولا شريعة من الشرائع، بل لم تصل اليها أمة من الأمم قبل الاسلام ولا بعده، وان الأمم الأوروبية التي كان من آثار تقدمها في الحضارة والمدنية، ان بالغت في تكريم النساء واحترامهن، وعنيت بزينتهن، وتعليمهن العلوم والفنون، لا تزال دون هذه الدرجة التي رفع الاسلام النساء اليها»[4]، بل لقد فقدت المرأة في البلدان

---

(1) رسالة التوحيد ص 151 ــ 152.
(2) المرجع نفسه: ص 148.
(3) الفكر الديني في مواجهة العصر ص 233 (المنار) 375/3.
(4) رسالة التوحيد ص 148.

الغربية عنصرها الأنثوي لمبالغتها باسم المساواة في فلك الحجاب الذي يميزها عن الرجل.

على أن موقف مدرسة (المنار) من قضية تحرير المرأة، قد تعدى الرد على الغربيين وأشياعهم من المسلمين المستغربين، الى فئة من المسلمين الرجعيين الذين زعموا باسم الاسلام، أن اختصاص المرأة لا يتعدى عتبة المنزل، وان تعليمها لا يتعدى ما يساعدها على أداء شعائر الدين.

الاجتهاد وحرية التفكير:

انشغلت مدرسة (المنار) بمسألة المدنية المعاصرة، فبذلت ما في وسعها لتحقيق ما للاسلام من فضل في ارساء دعائم هذه الحضارة في الماضي. ان مسألة البحث في أصول الدين عما أسهم في قيام المدنية المعاصرة، دفع رواد (المنار) الى التخلص من سيطرة التفاسير السلفية والرجوع الى النص القرآني نفسه، قصد النظر في مكنونات النصوص القرآنية بروح تساير ما وصلت اليه المدنية المعاصرة.

فتحت (المنار) باب الاجتهاد في فهم القرآن الكريم، وشجعت العلماء على عدم التقيد بتفاسير السابقين للنصوص، التي تتصل خاصة بالأمور الدنيوية، من قضائية وسياسية واجتماعية، ويرجع عدم اهتمامها في مسألة الاجتهاد، بالقضايا التي تتصل بالأمور الروحية من العقائد والعبادات الى أنها لا تختلف في رأيها مع تغير الزمان والمكان، «وقد أحاطت بها النصوص، فليس بعد الرسول أن يزيد فيها، ولا أن ينقص منها شيئا»[1].

وتعد مسألة الاجتهاد التي تبنتها مدرسة المنار بمثابة الرد، من جهة على الذين نعوا على الاسلام، انه حجب أعين المسلمين عن التفكير في الدنيا،

(1) الفكر الديني في مواجهة العصر: ص 118 ــ 119 (المنار 141/7).

بما وضعه امامهم من قوانين ودساتير، ومن جهة أخرى على أولائك المتزمتين القابعين عند حدود الماضي والمتعصبين له.

مسألة الاجتهاد باب مفتوح لحرية التفكير في ملكوت المساوات والأرض.

الوحي والرسل:

وقفت مدرسة (المنار) على غرار موقفها من المسائل السابقة، موضحة حاجة البشر الى الرسالة التي حملها لها الرسل، مفندة دائما الآراء التي أنكرت وجود الوحي وبعث الرسل، وقد انطلقت من المسلمة السابقة، وهي أن العقل قاصر مهما تمادى واجتهد، فهو في حاجة مؤكدة وبصورة خاصة في المسائل الروحية، الى دليل ومساعد، والوحي هو الذي يكمل هذا النقص الذي لا قوة للعقل ـــ مهما تسامت به محاولاته ـــ أن يتعدى ما فطر عليه.

انطلاقا من هذه النظرية حاول الشيخ عبده أن يوضح للملحدين مسألة (حاجة البشر الى الرسالة)[1]، وكيف أن منزلة «النبوات من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص، أو منزلة العلم المنصوص على الطريق المسلوك»[2]. ويتابع حديثه بقوله: «لو كان الأمر كما عساه أن يقال، لما كان الدين علما يهتدى به، وانما الذي سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد الهي، كما لا يستقل الحيوان في ادراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها بل لابد معها من السمع لادراك المسموعات مثلا»[3].

(1) رسالة التوحيد ص 73 وما بعدها.
(2) المرجع نفسه، ص 102.
(3) المرجع نفسه، ص 104.

فالدين هو المنطلق الذي ينطلق منه العقل في رحاب الكون، ولكن أفق العقل يتحدد في رحاب الدين، بينما يظل الدين مفتوحا الى مالا نهاية، (وما أوتيتم من العلم الا قليلا).[الاسراء 85/17].

العامل الاصلاحي في دعوة (المنار):

إذا كا القطب الأول لمدرسة (المنار) ينحصر في مجال الرد على أعداء الاسلام، ومحاولة تفنيد ادعاءاتهم، فان القطب الثاني هو عملية الاصلاح.

وقد انقسمت مهمة (المنار) الاصلاحية الى اتجاهين: اتجاه التوعية والارشاد في مسائل الدين، واتجاه آخر خصصته لتحريض المسلمين على مطاردة الاستعمار والقضاء على أعماله التخريبية.

ففيما يتعلق بمسألة التوعية، سايرت مدرسة (المنار) الطريق الذي بدأه أستاذها الأول الامام جمال الدين الأفغاني، فقد تصدّت لمحاربة الطرقية والزوايا...، مستخدمة كتاب الله وسيلة للتوعية والارشاد.

وفيما يتعلق بموقف هذه المدرسة من الغزو الأوروبي، فان زعماءها حاولوا أن يجمعوا بين التوعية الدينية والسياسية، على سبيل المثال، نجد الشيخ (بن باديس)، «الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية يمثل نمطا من الكفاح الوطني ضد المستعمر، فقد سلك مسلكا عمليا في بناء الأمة الجزائرية، فحاول الابتعاد بها عن المهاترات الحزبية وبذل جهودا كثيرة ليعلم الجزائريين ـ شبابا وشيوخا ـ دينهم وأخلاقهم الاسلامية»[1]... وليعلمهم بل ليذكرهم بأنهم شعب مسلم، ينتسب الى العروبة، وأن من قال انهم حادوا عن أصلهم أو ماتوا فقد كذب.

---

(1) الفكر الديني في مواجهة العصر: ص 199.

وتجدر الاشارة هنا، الى أن الفترة التاريخية التي وجدت فيها هذه المدرسة كانت فترة اضطهاد عسكري للعالم الاسلامي في جميع المجالات، ولذلك وجب على أصحابها أن يقصتروا في مجال الاصلاح الاجتماعي، على تقديم الوعظ والارشادات، وتكذيب أو ابطال محاولات الاعداء في مسخ المسيرة الاجتماعية التي سنها الاسلام.

القرآن والعلم:

بدا لي من مسايرة حركة مدرسة (المنار)، انها لم تغل كثيرا في احتذاء مسيرة العلوم في تفسير القرآن، و لم تأخذ من المدنية المعاصرة سوى ما يلائم الروح الاسلامية ولا يناقضها أو ينفصم عنها، وذلك إذا وازناها بما كان يراه بعض علماء الاسلام، من أن اعجاز القرآن يكمن في أنه اعجاز علمي، لأنه يتضمن كل المخترعات والمستحدثات «وما سيجد من طيارات وغواصات، وقنبلة ذرية، وصوارخ وأقمار صناعية وأجهزة للتدمير والات للتخريب مهتدين في ذلك بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء[1] الأنعام 38/6.

وتجدر الاشارة، هنا الى أن مسألة الاعتماد على العلوم في تفسير القرآن مسألة قديمة، فقد كان الامام الغزالي يرى أن القرآن «يشتمل على جميع العلوم، ويعتقد أن علوم الطب والنجوم وهيئة بدن الحيوان وتشريح أعضائه، وغير ذلك يشير اليه القرآن الكريم»[2]. كما يؤكد هذا أحد العلماء القدماء وهو أبو الفضل المرسي بقوله: «جمع القرآن علوم الأولين والآخرين، جمعا لم يحط به علما الا المتكلم به... أما الطب فمداره على حفظ نظام

(1) المرجع نفسه، ص 424 ـــ 425.
(2) المرجع نفسه، ص 422.

الصحة، واستخدام القوة وذلك انما يكون باعتدال المزاج بتفاعل الكيفيات المتضادة، وقد جمع ذلك في آية واحدة، وهي قوله تعالى ﴿وكان بين ذلك قواما﴾[1]. القرآن 67/25.

وإذا كان هؤلاء العلماء القدامى قد أجازوا مبدأ تفسير القرآن في ضوء العلم، فانهم لم يبالغوا في ذلك، وظلت أعمالهم مجرد اشارات نظرية الى قيمة القرآن العلمية، في حين بالغ بعض المحدثين في احتذاء النظريات العلمية دون أن ينتبهوا الى مبالغة تأويلهم أو تعسفهم في ربط الآيات الكريمة بمخترعات العلم.

ويعد الشيخ (طنطاوي جوهري) فارس هذا الميدان «فقد كان يؤمن بأن القرآن لا يفسر الا بالعلم الحديث، فكتب تفسيره ومزج فيه الآيات القرآنية بالعجائب الكونية»[2] مستغلا العلم، بوصفه مقياسا أو برهانا يؤكد بواسطته صحة مدلول الآيات، فالقرآن، هو سر العلوم ولا يمكننا أن نفهمه حق الفهم إذا لم تعرف العلوم الحديثة[3].

فعملية المطابقة بين الآيات القرآنية والنظريات العلمية، منهج قصد منه (طنطاوي جوهري) مسايرة القرآن الحتمية لكل مستحدثات الحضارة، ونفهم من هذا، أن أنصار النظريات العلمية في فهم القرآن هم أصحاب فكرة (القرآن يفسره الزمن). وبعبارة أخرى، يفهم القرآن في ظلال مستحدثات العلم ولا سبيل الى محاولة فهم ما لم يحن وقته في العلم.

فالقرآن مجرد مخزن لكل مظاهر الحياة وهو بمثابة سجل يحفظ لنا ما سنتعلمه في المستقبل، وهذا سر اعجازه وعظمته أمام العلم الذي هو مجرد تحصيل الحاصل.

---

(1) المرجع نفسه، ص 422.
(2) المرجع نفسه، ص 424 (عن الجواهر 2/1).
(3) المرجع نفسه، ص 425.

غير أن هذه القاعدة، تطيح من قيمة القرآن وعظمته ولا تكون أبدا علامة اعجازه، فالقرآن الذي أنزله الله للمسلمين سبيلا يمشون عليه ليس مجرد سجل للنظريات أو المخترعات العلمية الحديثة، على الرغم من أنه يشير مرارا الى أن الله سخر الكون بأسره للانسان.

ولعل افدح خطأ وقع فيه دعاة المنهج العلمي في تفسير النص أو الآية القرآنية، هو سوء التفرقة بين المنهج العلمي في فهم النص القرآني وبين المنهج الديني، فالمنهج الديني يستغل الايمان للوصول الى الحقيقة، بينما يعتمد المنهج العلمي على الشك.

ونظرا للمبالغة التي تميز بها هذا المنهج في استغلال النظريات العلمية في تفسير النصوص القرآنية، فانه واجه ــ بخلاف بقية المناهج ــ اعتراضات كثيرة في الأوساط العلمية، ويتلخص أهمها فيما يلي:

ــ ان الفهم السليم لألفاظ القرآن، يفرض على المفسران يراعي مدلولها الأول الذي نزلت به.

ــ ان مهمة القرآن الكريم دينية اعتقادية، وليست علمية.

ــ عدم اقحام النظريات على القرآن الكريم، فالقرآن ثابت، بينما تتغير النظريات العلمية بتغير الزمن والتفكير.

ــ عملية المطابقة بين النظريات العلمية والآيات القرآنية، تؤدي لا محالة الى الصراع بين الدين والعلم.

ــ اعجاز القرآن لا يكمن في مسايرته للمستحدثات العلمية، وانما في مسائل أخرى[1].

---

(1) لمعرفة هذه المسائل: انظر (القرآن والتفسير العصري) للدكتورة عائشة عبد الرحمن وأيضا كتابها، (التفسير البياني)، دار المعارف 1962. (الفلسفة القرآنية)، عباس محمود العقاد، ط. الهلال أيار (مايو) 1962.

الفصل الثالث

موقف مالك بن نبي
من أنواع الصراع في العالم الاسلامي

- الصراع الديني.
- الصراع الفكري والسياسي.
- الصراع الحضاري (الاجتماعي).

مالك بن نبي والصراع الديني

هل يعرقل الدين مسيرة العلم، كما يرى بعض مفكري الغرب وساندهم فيه بعض المستغربين من المسلمين؟ أم أن القرآن يتضمن كل مستحدثات الحضارة كما يرى بعض علماء الاسلام؟ ثم أين مكانة المسلم من هذا الصراع الديني في العالم المعاصر؟

تلك أهم التساؤلات التي حاول مالك بن نبي الاجابة عنها في أسلوب علمي موضوعي منطقي، يقول: «ولكن هذا الموقف يضطرنا بما فيه من افراط في الجحود الى طرح مشكلة الاسلام والعلم في صورة جديدة، تتمشى أكثر مع سمو الدين ومنطق العلم، تمشيا لا نصبح معه نبحث في الآيات الكريمة، هل ذكر فيها شيء عن غزو الفضاء أو الذرة وانما نتسائل هل في روحها ما يعطل حركة العلم، أو على العكس ما يشجعها؟»[1].

وقد انطلق في الاجابة عن مسألة العلاقة السلبية ـــ على رأي بعض الناس ـــ بين الدين والعلم، من تنفيذ ادعاءات المستغربين التابعين لنظريات نقلوها من الغرب دون تمحيص واستفسار، وحاولوا تطبيقها على الدين الاسلامي، وهو ينطلق منذ البداية، من أن القرآن ينفتح على الجانب (العقلي) ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ العلق 1/96 بينما ينفتح كتاب العهد القديم، منذ السطر الأول في سفر التكوين على عالم الظاهرات المادية وينفتح كتاب العهد الجديد في انجيل يوحنا، على عملية التجسيد[2].

(1) انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، ص 54.
(2) المرجع نفسه، ص 42.

فضلا عن هذا كله، فان القرآن يكرم العلم والعلماء، ﴿انما يخشى الله من عباده العلماء﴾، فاطر 28/35، ﴿أطلب العلم من المهد الى اللحد﴾[1] «طلب العلم فريضة»[2]... ان هذه الآيات والأحاديث النبوية إن دلت على شيء فانما تدل على منزلة العلم في الاسلام، فهي تشير اشارة واضحة الى أن القرآن يشجع البحث العلمي، وأنه بفضل القرآن انحلت عقدة الصراع بين الدين والعلم، التي ظلت سائدة منذ القدم، وثارت مرة أخرى في القرنين 12 ــ 13 في أوربا، لما أرادت الكنيسة أن تستبد بالأمر لنفسها، على الرغم من خلو المسيحية، كما مرّ بنا ــ من المناخ العلمي أو المادي.

فالقرآن بخلاف كتابي العهد القديم والعهد الجديد، أتى بالمناخ العقلي الجديد الذي يتيح للعلم أن ينمو ويتطور[3]، ولعل البيئة الاسلامية في عهد ازدهارها تؤكد هذا، فعلى سبيل المثال، نجد التقدم التكنولوجي يشمخ اليوم في فصل العلم النووي بفضل اختراع عملية الجبر والحساب العشري[4]، التي لولاها لما تيسر للعلم الحديث أن يصل الى كتابة رقم (أفوجدور) بخمسة رموز فقط[5].

غير أن هذا ــ فيما يرى مالك بن نبي ــ لا يعني أن القرآن أتى بصورة مباشرة، بهذه المواد العلمية كالجبر والحساب وغيرها من المخترعات أو المكتشفات التي تمت في ميدان العلم ابان النهضة الاسلامية، وانما «أتى بالمناخ العقلي الجديد، الذي يتيح للعلم أن يتطور كما تطور بالقياس الى مرحلته السابقة في العهد الاغريقي والروماني، والأمر الجدير بالملاحظة، هو

(1) لم نقف على أنه حديث.
(2) ابن ماجة 898/1.
(3) المرجع نفسه، ص 37.
(4) المرجع نفسه، ص 37.
(5) المرجع نفسه، ص 35، نسب فريد وجدي (الجبر) الى اليونان (ديوفانت).

أن تطور العلم لا يناط بالمعطيات العلمية فحسب بل بكل الظروف النفسية والاجتماعية التي تتكون في مناخ معين»[1].

لم يقف الاسلام إذن، كما يدعي بعض المستشرقين وأشياعهم من المستغربين حجر عثرة أمام عجلة العلم، بل لعب الاسلام دورا فعالا في دحرجة تلك العجلة، كما أن فضل الاسلام على العلم، لا يمكن كما يعتقد بعض المسلمين في كونه سجلا لكل ما حدث، وما يستحدث بعد في مجال الحضارة الانسانية، بل ان فضله يكمن في أنه خلق مناخا للبحث العلمي، وشجع على فسح مجال العلم الذي يخدم الانسانية.

وقد تبين لنا كيف أن جل العلماء المسلمين المحدثين وقعوا في فخ (المطابقة)، عندما راحوا — لغير سبب سوى محاولة التأكيد على اعجاز القرآن — يلحقون كل مستحدثات المدنية بالقرآن، مستغلين في ذلك عملية التأويل التعسفي، وكان من أشهر المولعين بهذا النهج، الشيخ طنطاوي جوهري الذي ذهب في محاولة ارساء نظرية اعجاز القرآن الى مطابقة مستحدثات العلم مع آيات القرآن، حتى أصبح تفسيره للقرآن انتاجا علميا أشبه بدائرة معارف، بل ان مدرسة (المنار) نفسها، كان هدفها أن تخلع على المناهج القديمة صبغة (عقل جديد) يماشي روح المدنية المعاصرة وان كانت قد عجزت عن وضع منهج سليم يقنع اعتقاد الفرد الذي شكلته مدرسة (ديكارت)[2].

فهؤلاء الرواد لم يستطيعوا أن يستخدموا القرآن في دراستهم الا بوصفه وسيلة ارشادية، تساغ لغرض تعليمي ديني، ونسوا أن ما يقولونه

---

(1) المرجع نفسه، ص 37.

(2) مالك بن نبي — الظاهرة القرآنية، ص 59، ص 59، يمكن أن نحصر مدار المناهج القديمة في مشكلة الاعجاز في صورتين عامتين، أهل اللغة يرون أن الاعجاز هو الايقاع في العجز، واهل الاصطلاح يرون أن الاعجاز هو الحجة التي يقدمها القرآن الى خصومة من المشركين ليعجزهم بها — المرجع نفسه، ص 61.

لنا، على الرغم من صدقه، من حيث هو فكرة مجردة، نسوا أن هذا (الصدق) في قولهم لن يكون أبدا سببا في حدوث تغيير ثابت للعوامل الاجتماعية الأساسية، ولذلك كان ينبغي على هؤلاء العلماء أن يبحثوا عن وسيلة أكثر فعالية من ذلك المجال، الذي اشتبهت فيه الفلسفة وعلم الكلام على أيديهم.

وانطلاقا من ضعف هذا المنهج، الذي يغلب عليه الجانب النظري في الدفاع عن صدق الاسلام واصالته[1]، حاول مالك بن نبي أن يضع منهجا في كتابه (الظاهرة القرآنية) فقد شرحه بقوله فيه: «منهج تحليلي في دراسة الظاهرة القرآنية، منهج يحقق من الناحية العملية هدفا مزدوجا هو:

1 ـــ أنه يتيح للشباب المسلم فرصة التأمل الناضج في الدين.

2 ـــ أنه يقترح اصلاحا مناسبا للمنهج القديم في تفسير القرآن.

وهذه المهمة وتلك ترجعان الى أسباب مختلفة، يتصل بعضها بالتطور الثقافي الذي حدث في العالم الاسلامي بصورة عامة، وبعضها يرجع الى عنصر آخر يمكن أن نسميه (تطور نظرتنا الى الاعجاز)[2].

وتمثلت دراسته في (الظاهرة القرآنية) بصورة عامة في الاهتمام بالأفكار القرآنية بالقياس الى الذات المحمدية، من زواياها النفسية والتاريخية والاجتماعية، وسنقتصر في هذا المجال على نموذجين فقط:

---

(1) تجاهل الرواد أو تناسوا، انهم أصبحوا ينطلقون من قاعدة، تؤكد أن المسلم أصبح لا يعرف كيف يستخدم عقيدته بوصفها أداة اجتماعية، لأنه لا يطبق عمليا مبادىء الاسلام، وانما يطبقها تماشيا مع روح المنهج الذي يتبعه علماؤه لغويا (في خطب الجمعة مثلا).

(2) الظاهرة القرآنية، ص 53 ـــ 54.

النموذج الأول يتعلق بردع ما وسم به بعض المشركين شخصية النبي ﷺ بأنه مجرد ساحر أو كاهن، عرف أخبار الأولين وصاغها في قالب جديد يساير، الى حدما، عقلية عصره في ما يسمى (القرآن).

وللرد على هذه التهمة، حاول مالك بن نبي توضيح جوانب التشابه والاختلاف في قصة يوسف بين القرآن والكتاب المقدس، مركزا بصفة خاصة على جوانب الاختلاف بين القصتين (أنظر الجدول في الصفحة التالية)، وعلى الأدلة القاطعة التي يحفظها التاريخ، كأمية النبي ﷺ وخلو حاضرة مكة من أي مركز ثقافي، حتى يقوم بنشر فكرة الكتاب المقدس التي عبر عنها القرآن، وغير هذا من الأدلة والحجج المنطقية التي لا يختلف عليها اثنان[1]، إلا إذا كان هدف أحدهما مجرد الاختلاف تحت تأثير التعصب لدين غير الاسلام أو للخروج على الدين.

رقم الآية	الرواية القرآنية	الرواية الكتابية	ملاحظات
1ـ2	مدخل يضع القصة في اطار الظاهرة الدينية	مدخل يضع القصة في الاطار العائلي	اختلاف
4ـ6	رؤيا واحدة ليوسف	رؤيتان ليوسف	اختلاف
7ـ15	ذاهب يوسف بموافقة يعقوب عقب التآمر عليه	ذهاب يوسف بأمر يعقوب	اختلاف
16ـ18	ارتياب يعقوب في أولاده وأمله عقب المؤامرة	سرعة تصديق يعقوب ويأسه عقب المؤامرة	اختلاف
19ـ20	بيع يوسف وصوله الى مصر	الرواية نفسها	القرآن يؤكد أكثر تدخل ارادة الله
24	هم يوسف بالمعصية وبرهان الله له	لم يرد	
25	القميص تقده المرأة	القميص تأخذه المرأة	
27ـ29	ادانة خلقية من الزوج لزوجته	غضب الزوج على يوسف	اختلاف
30ـ31	فضيحة في المدينة واجتماع النسوة	لم يرد	
34	دعاء يوسف أمام الحاح المرأة	لم يرد	النبي يتحدث أكثر في القرآن

(1) المرجع نفسه: ص 252 ـ 321.

رقم الآية	الرواية القرآنية	الرواية الكتابية	ملاحظات
36ـــ40	وعظ يوسف لاصحابه	لم يرد	
41	تعبير الرؤيين يطلب من يوسف	لم يرد	
42ـــ48 باعتراف المرأة .	حل نفسي لعقدة السجن فرعون	حل سياسي مترتب على رؤيا في القرآن	الروح تتكلم أكثر
49	تكهن بعام الرخاء والنجاة	لم يرد	
53	وعظ في حضرة الملك	لم يرد	شخصية النبي أكثر ظهور في القرآن
54	رد اعتبار يوسف	مهمة معهود بها الى يوسف	عدالة في القرآن وسياسة في التوارة
55	يوسف يطلب مسؤولية الخازن	مسؤولية الخازن تعرض عليه	اختلاف
57	اهتمام بالآخرة	لم يرد	الدين يتكلم أكثر في القرآن
58ـــ62	مشهد يوسف ما اخوته	الصورة بتصرف	يوسف أكثر نبوة في القرآن
63ـــ67	بواعث العودة الى مصر مسعى أبناء يعقوب لديه	بواعث العودة الى مصر أمر يعقوب الذي يبدو كأنما ترك وارد شمعون لمصيره	الاتهام بالجاسوسية اعتقال شمعون غير في القرآن
68ـــ69	وصولهم الى مصر وتآمر يوسف	الصورة نفسها	
70ـــ79	رحيل اخوة يوسف واعتقال بنيامين	مع بعض التصرف	
80	تشاور الأخوة	لم يرد	
81ـــ87	عودة الابناء الى يعقوب الذي يستعين بالأمل والمصابرة	لم يرد	
88	عوصة الى مصر لدى يوسف	لم يرد	
89ـــ92	مشهد الحل بعفو يوسف عن اخوته	حل الموقف بانفعال	اختلاف
93	ارسال قميص يوسف الي أبيه	لم يرد	
94ـــ95	حدس يعوقب بيوسف (قال أبوهم اني لا جد ريح يوسف لولا أن تفندون) يوسف 94/12	لم يرد	
96ـــ99	شفاء يعقوب ودعاؤه وعفوه عن بنيه	لم يرد	
101	ختام يوسف للقصة بحمد الله والثناء عليه	لم يرد	المعالم الروحية في القرآن

ولم يصل مالك بن نبي من دراسته السابقة، الى اقصاء ودحض التهم والشبهات التي حاول بعض المشركين، أن يسم بها شخصية النبي ﷺ فحسب، وانما توصل أيضا الى ابراز الخصائص المادية والنفسية، التي تفصل القرآن عن الذات الانسانية بصورة عامة، وذات النبي ﷺ بصفة خاصة.

أما النموذج الثاني الذي استغله الكاتب في هذا المجال، فيقف عند القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن واختلاف هذه القيمة عما هو موجود في الكتابين المقدسين السابقين عليه، بل في جميع التشريعات والايديولوجيات الانسانية، فمثلا يلاحظ مالك بن نبي أن مشكلة (الخمر) قد حلت لأول مرة في تاريخ الانسانية بطريقة منطقية انسانية في القرآن، ويوضح هذا بما يسميه التخطيط النفسي لقوله تعالى[1].

1 ــ ﴿يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما﴾ البقرة 219/2.

2 ــ ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى، حتى تعلموا ما تقولون﴾ النساء 43/4.

3 ــ ﴿يا أيها الذين آمنوا، انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنوبه﴾ المادئدة 90/5.

وكما هو واضح، فان المنهج الذي اتبعه القرآن في تحريم الخمر كان منهجا تدريجيا، أي أنه بدأ، أولا، بما يشبه في العصر الحاضر، تحذيرات رجال الصحة والأطباء من عواقب الاكثار من التدخين أو المبالغة في شرب الخمر مراعين في ذلك الصدمة النفسية والاقتصادية، التي يمكن أن تنتج عن توقف

---

(1) المرجع نفسه: ص 357 ــ 360.

تعاطي هذه المواد، فقد كان مجرد تحذير، يوضح فيه القرآن منافع الخمر ومساوئها، ثم تطور هذا التحذير في القرآن الى مخاطبة أناس معينين، أولئك الذين استعدوا للايمان بما جاء في القرآن من الخطاب الأول، وذلك حتى يكمل ايمانهم، وبالمعنى الطبي المعاصر، انه موجه الى أولئك المدمنين، الذين ظهر عندهم استعداد نفسي للتخلي عن تعاطي الخمر أو اللفافات، حتى يجنبوا أنفسهم الهلاك.

وفي المرحلة الثالثة والأخيرة نجد الطبيب الذي عرف أن المريض قد وضع نفسه بين يديه، طالبا الشفاء الكامل يفرض عليه، أو على الأصح في استطاعته أن يفرض، عليه، ايقاف تناول الخمر أو اللفافات (نهائيا) وهنا نجد الطبيب، لم يحرم الدخان أو الكحول في المرحلة الأولى ولا في الثانية، وانما اكتفى بالتنبيه الى سلبياتهما وعواقبهما الوخيمة، كذلك إذا جازت الموازنة، نجد القرآن يصدر الحكم بتحريم الخمر في النهاية على (الذين آمنوا) تحريما كاملا أو قاطعا.

وبهذا نجح القرآن في الخطة السليمة التي طبقها في تحريم الخمر: تحذير، نهي، تحريم وبفضلها قضى على مشكلتي شرب الخمر والتجارة فيها، اللتين كانتا متفشيتين في العصر الجاهلي.

بفضل معجزة القرآن تخلى المؤمنون عن تناول الخمر، ولا يزالون، وأقصد هنا جماعة المسلمين الحقيقيين، متخلين عنها منذ 14 قرنا، في حين نجد ــ مثلا ــ عملية تحريم الخمر في أمريكا التي حاولت السلطة الأمريكية تطبيقها خلال سنتي 1918 ــ 1919 بقانون (فولستد)[1]، تخفق اخفاقا ذريعا، أدى الى زيادة الاقبال على تعاطي المواد الكحولية ورواج تجارتها.

---

(1) المرجع نفسه: ص 360/359.

تلك أهم خصائص المنهج التحليلي الذي اتبعه مالك بن نبي في محاولة دحض ما وسم به المشركون العقيدة الاسلامية، وعلى الرغم من أن الهدف الأساسي من كل هذه البراهين والأدلة التي استغلها الكاتب هو ـــ شأن براهين بقية علماء الاسلام الذين تحدوا الكفار ـــ إضفاء سمة الاعجاز على القرآن، فان مالك بن نبي، بفضل منهجه العلمي المتكامل الذي «يستمد أصوله من تأمل طويل في طبيعة النفس الانسانية وفي غريزة التدين في فطرة البشر، وفي تاريخ المذاهب والعقائد التي توسم بالتناقض أحيانا... ومن الفحص الدائب في تاريخ النبوة وخصائصها ثم في سيرة رسول الله... ثم في هذا البلاغ الذي جاء ليكون بنفسه دليلا على صدق نفسه، أنه كلام الله، المفارق لكلام البشر من جميع نواحيه»[1]، وبفضل ما ظل يردده من ضرورة مراعاة الجانب العملي في الدعوة الاصلاحية والتركيز على اعادة فعالية الاسلام الاجتماعية، وحيويته في الاشعاع، لا البرهان على صدقه وأصالته بفضل هذا المنهج، وضع على أفواه السفسطائيين أفضل ما يمكن أن تسد به أبواق التهريج.

الصراع الفكري والسياسي:

لقد بذل أعداء الاسلام كل ما في وسعهم لتحطيم معنويات المسلم وظلوا يلفون حول مباديء الاسلام من أجل البحث عن سلبيات يضخمونها ويواجهون بها أعين المسلم حتى يتزحزح، أو بالأحرى، لعل ايمانه الراسخ ينزاح عن مكانته، ولسنا في حاجة الى ذكر كل الوسائل والسبل التي اتخذوها أو تبنوها في محاولاتهم، وانما نوجز الحديث هنا حول بعض القضايا التي أثارها مالك بن نبي حول ما اتهم به الاسلام.

---

(1) المرجع نفسه: أنظر المقدمة لمحمد محمود شاكر: 9/8.

اتهم بعض مفكري الغرب الدين الاسلامي بأنه يقيد حرية الفكر غير أن التاريخ يحفظ لنا أن المجتمع الاسلامي لم يكن يعرف أبدا في عصر ازدهاره الاكراه بوصفه وسيلة قمع لحرية الفكر والرأي، في حين نجد الكنيسة قد عاملت (جاليلو) معاملة، ان دلت على شيء فانما تدل على ما عرفت به من السطو على حرية الفكر[1].

والى جانب حرية الفكر تميز الاسلام بحرية الدين، فعلى الرغم من أنه خاتم الأديان وانه نزل للناس كلهم، ﴿ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه﴾، آل عمران 85/3، فانه لم يفرض على الناس الايمان به بالقوة ﴿لا اكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغيّ﴾ البقرة 256/2، في حين نجد ما يقابل هذا التواضع والتسامح في الاسلام، التعصب لدى المسيحيين المتطرفين في غزواتهم الصليبية، وقد جاء على لسان أحدهم «انني لا أترك الهلال ينتصر على الصليب»[2]، فضلا عن المعاملات القاسية التي كان بعض المسيحيين واليهود يعاملون بها المسلمين.

وكما اهتم الاسلام بحرية الفكر والدين، نص على حرية الفرد نفسه، ولعل عملية تحرير الرق أهم سمة تؤكد محاربة الاسلام للتمييز العنصري الذي لا يزال ينشب أظفاره في كبريات الدول المتحضرة.

وفي ظل الحرية الشاملة التي يتمتع بها كل انسان وجد تحت حماية راية الاسلام، نص الاسلام أيضا على العدالة بين الناس، بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم وألوانهم وأشكالهم، فالمعاملة «في القضاء الاسلامي تدخل أولا في نطاق التقويم العام للانسان بصفته انسانا وضع في طينته التكريم، بصرف النظر عن كونه رجلا أو امرأة، مسلما أو يهوديا...»[3].

---

(1) انتاج المشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، ص 40 ـــ 42.

(2) في مهب المعركة، ص 68، هو قول السيد (بيدول) وزير خارجية فرنسا أيام استعمارها للجزائر.

(3) مالك بن بني ـــ تأملات في المجتمع العربي، ص 204 الدار العربية، الطبعة الأولى سنة 1961.

ان هذه الخصال التي نص عليها الاسلام، تؤكد مدى التكريم الذي يتميز به الانسان في الاسلام ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ الاسراء 70/17 فالتقويم الاسلامي يضفي على الانسان شيئا من القداسة ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النظم الانسانية على اختلالها وتعددها.

أما موقف مالك بن نبي من الصراع السياسي في العالم الاسلامي فيتجلى لنا من خلال رده على ادعاءات بعض رجال الغرب وتلاميذ هم من المسلمين المستغربين، بان النظام الاسلامي لا يمكنه أن يخلق مجتمعا متقدما ولذلك فمن الأفضل البحث عن نظام آخر.

لقد سبق أن رأينا كيف أن العالم الاسلامي، أصبح بعيدا عن قواعد الاسلام، وأنه لا يزال يحاول الدفاع عن صدق الأسلام، ونسي اعادة فعالية الاسلام واحياء قيمته الاجتماعية، نتيجة هذا كله، يرى الكاتب أن العالم الاسلامي انما يعاني ما يعانيه، لابتعاده عن الاسلام، وليس نتيجة للتمسك به، كما يظن بعض السذج، فقد قام الأسلام ببناء احدى أعظم الحضارات الانسانية.

وإذا كان تأخر العالم الاسلامي لا يرجع الى الاسلام، فانه أيضا لا يرجع بالدرجة الأولى، الى الاستعمار العسكري، فهناك بلاد كثيرة منها اليمن، لم تعان من الاستعمار العسكري، في حين ظلت من الدول المختلفة(1). والسبب يرجع الى ضعف المنهج وتقليديته حين طبقته هذه المجتمعات في محاولة النهوض بنفسها، والى ظاهرة اختلال التوازن الثقافي في عالمها الحضاري.

---

(1) مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، ص 98/97/42 «لقد رأى بعض المسلمين أن تأخر العالم الاسلامي يرجع الى الاستعمار.

الصراع الحضاري (الاجتماعي):

من المعروف أن الاستعمار كان ولا يزال يصر على أن سبب استعماره يكمن في همجية البلدان القا بلة للاستعمار، وطفولتها في ميدان الحضارة الانسانية، وقد كان شعار الاستعمار: التحضّر لا الاستعمار، وحماية الشعوب القاصرة التي لم تبلغ بعد سن الرشد، الذي يتيح لها أن تأخذ بزمام أمرها.

تلك مسوّغات الاستعمار التي ظل يرددها على الرأي العام العالمي طيلة القرن التاسع عشر والنصف الأول من هذا القرن، فقد طالبت (مدام لويزفيس) في اكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية، دول الغرب المتحضرة أن تواصل عملها في البلدان المستعمرة حتى تتطهر هذه البلدان من مشكلة الفوضى الهمجية[1].

ونفهم من هذا أن الاستعمار كان يحاول جعل مدلول كل من فعلي: (حضّر) و (استعمر) مدلولا واحدة.

ولكي نوضح للاستعمار سوء قصده، نحاول متابعة السبل التي تبناها الاستعمار في تحقيق ما ادعاء من تحضير لهذه البلدان وتطويرها:

فعلى الصعيد المادي، نجد الاستعمار، بخلاف ما يدعيه، بذل أقصى ما يمكن لافقار البلدان المستعمرة، فقد ظل ينهب أموالها ويستغل خيراتها بنزعة أنانية، جعلته يحرم أصحابها منها، حتى أصبحوا يعانون من المجاعات والأمراض.

وعلى الصعيد الاخلاقي عمد الاستعمار الى افساد أخلاق الشعوب المستعمرة بكل الوسائل، حتى إنه لأيسر على المواطنين المستعمرين،

---

(1) في مهب المعركة، ص 158 ــ 159.

أن يحصلوا على رخصة لفتح حانة أو بار أو أي ملجأ للفساد والدعارة، من أن يحصلوا على رخصة فتح مسجد أو مدرسة أو ناد أو أي مركز للتربية والتعليم[1]، فضلا عن تشجيعه للعناصر المخربة للاخلاق.

وفي المجال الديني لم يتوقف الاستعمار عن محاربة أصحاب الدين الاسلامي، أما في مجال الفكر، فانه تصدى بكل عنف لكل من عنّ له أن يدلي برأي في صالح (التحضر) أو التقدم، وأغلق أمام المواطنين المستعمرين كل سبل الفكر من صحف ومجلات وكتب ومدارس لا تخضع لهمينته.

كما أن الاستعمار بخلاف ما يدعي من أنه جاء باسم الحضارة لينقذ مستعمراته من تفشي الفوضى فيها، عمد الى إثارة روح التفرقة بين المواطنين وإذكاء نار الصراع الجهوي بين فئات الوطن الواحد، بل الى اشعال نار الصراع بين الأوطان المستعمرة المجاورة.

ولم يكتف الاستعمار بما طبقه على مستعمراته تحت الضغط العسكري، بل أخذ ــ بعدما استطاعت تلك الشعوب أن تتخلص من حماته العسكرية ــ يمارس نوعا آخر من أنواع (التحضر)، نوعا لا يعتمد على القوى العسكرية بقدر ما يعتمد على الحيل والمخادعة الفكرية والتلاعب السياسي، معتمدا في كل هذا على معرفته الدقيقة للمكونات النفسية والاجتماعية، للشعوب التي رزحت تحت وطأته ردحا طويلا من الزمن.

لقد اهتمت الدول الاستعمارية بدراسة المكونات الثقافية لكل الشعوب المستعمرة، مما سهل عليها أن تقاوم بسهولة كل محاولات التقدم لدى الدول النامية، وان تسدّ كل فراغ ايديولوجي لم تشغله أفكار العالم النامي، ذلك ما جعلها تتربع على محور يفرض على الدول (المستعمرات

(1) المرجع نفسه، 52 ــ 53.

السابقة) البقاء ـــ على الرغم من استقلالها ـــ في مكانها المتخلف، ويتجلى هذا ـــ مثلا في مرض مركب التبعية في جميع الميادين الثقافية والاقتصادية والسياسية.

ولعل ما يدل على فعالية سلاح الصراع السياسي المعاصر، أن العالم الاسلامي كان ابان الاستعمار أقرب الى الوحدة مما هو عليه الآن، وهو مستقل.

فهل نجد ـــ في ضوء ما سبق ـــ أن مدلول (استعمر) يعني ما يعنيه مدلول (حضّر)؟ هل تربية (المجرم) تعتمد على تسمية التخلف في روحه، واحاطته بكل أنواع الموبقات وألوان الفساد، وأن يكمن في فتح أبواب الفقر أمامه وغلق أبواب العيش؟ وهل الوصاية على (القاصر) تحرمه من ممارسة حقه في ملكه، أو أن حماية (القاصر) الذي هو في طور الحضانة تعني في قاموس الاستعمار، المحافظة على ابقائه قاصرا، مآله الحضانة؟ وهل معنى الرفع من مستوى المجتمع الهمجي أو التجمع البشري لكي يجتاز مرحلة الفوضى والقرصنة يكمن في منطق (فرّق تسد) وهل وهل؟؟؟

لعل هذه التساؤلات التي نظرنا اليها من منظور الاستعمار نفسه، تجعلنا نؤكد أن النية الحضرية التي روّج لها الاستعمار، بعيدة بعدا كليا عن حقيقتها، بل هي مجرد مسوّغ لمكوثه في المستعمرات، اللهم الا إذا انطلقنا من القاعدة الطبية التي تعالج الداء بالداء، أو انطلقنا من أن الاستعمار كان يريد تطعيم الشعوب المستعمرة بمصل أمراضها أو بجرثومتها.

الفصل الرابع

نظرية الثقافة عند مالك بن نبي

نظرية الثقافة

يكثر الحديث في هذه الأيام، بين أفراد الشعوب النامية عامة حول الثقافة ودورها في نهوض المجتمع. وقد تعددت سبل ومناهج اهتمام هذه الشعوب بهذا العنصر الفعال، ولكنها تكاد تتفق على جوهر ما تعانيه من أزمة الثقافة بما اصطلحت على تسميته (بالثورة الثقافية).

ولعلل مجرد ما تشعه هذه التسمية، يعطينا الأبعاد التي تعلقها الشعوب السائرة في طريق النمو على عنصر الثقافة، كما يجعلنا نتأكد من شعورها الصادق وأملها في أن تلتحق بموكب الحضارة المعاصرة غير أن صدق الشعور ــ في هذه الظروف التي تجعل الشعوب النامية محاطة بكل وسائل التخدير ــ لا يجدي نفعا، إذا كان الأساس الذي تشاد عليه معالم الثقافة محفوفا بما يجعل النهضة الثقافية تتأرجح وتتراجع.

لهذه الأسباب كلها رأينا أن نحلل أولا مفهوم الثقافة عند الشعوب الغربية، التي تخضع للنظام الرأسمالي، ومفهومها لدى الشعوب الماركسية ثم مفهوم الثقافة الذي يساعد الشعوب النامية على اللحاق بموكب الحضارة الانسانية.

كان مفهوم الثقافة في عصر النهضة يحصرها في انها «مجموع ثمرات الفكر في ميدان الفن والفلسفة والعلوم والقانون»[1] ويعني هذا أن الثقافة ميراث

(1) مشكلة الثقافة ص: 34.

من مواريث أثينة وروما، وبالتالي فان النهضة ما هي سوى عودة التاريخ القديم»، وهذا ينكر ثقافة المجتمعات البدائية ويتجاهلها.

وقد ظلت مفاهيم الثقافة في المعسكر الغربي وفية لتقاليد عصر النهضة وفاء ترى معه أن الثقافة ثمرة الفكر، أي ثمرة الانسان، وفي المقابل يرى المعسكر الماركسي أنها ثمرة المجتمع[1].

وإذا حاولنا أن نعطي بعدا لهذين التعريفين، فاننا نجد أن الرأسماليين قد انطلقوا من علاقة الثقافة بالانسان، وبالتالي فالثقافة في رأيهم: فلسفة الانسان، في حين انطلق الماركسيون من علاقة الثقافة بالجماعة ومن ثم فهي: فلسفة المجتمع.

ونخرج من هذين التعريفين الى نتيجة محددة، هي أن مفهوم الثقافة ووظيفتها وقيمتها في المعسكرين الغربي والشرقي مفهوم عام، لا يفصل بين الثقافة والتعليم، فضلا عن أن هذين المفهومين ناقصان، فالمعسكر الغربي يربط الثقافة بالانسان وحده، والمعسكر الشرقي يربطها بالجماعة.

فما هي الثقافة وما هو التعليم؟

ان الثقافة هي: التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة. الاخلاق الجمال المنطق العملي، الصناعة[2].

ويقصد بالاخلاق «التركيب التربوي لكل هذه العناصر، والوظيفة الأساسية التي يقوم بها عنصر الاخلاق في البناء الثقافي، تنحصر في ربط أفراد المجتمع بعضهم ببعض، بأواصر المحبة والتعايش والتعاون طبقا لما يؤكده سبحانه وتعالى ﴿وألف بين قلوبهم، لو انفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت

---

(1) المرجع نفسه: ص 36 ـــ 37.
(2) المرجع نفس: ص 91.

بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم، انه عزيز حكيم﴾ (الأنفعال 63/8) وبفضل هذا التلاحم بزغت الحضارة الاسلامية، كما ظهرت بفضل هذا التلاحم الحضارة الغربية؛ ويكون من الخطأ أن ننظر منتجات الحضارة الغربية «وكأنها نتيجة علوم وفنون وصناعات، وننسى أن هذه العلوم والفنون والصناعات، ما كان لها أن توجد لولا صلات اجتماعية خاصة كانت الأساس الخلقي الذي قام عليه صرح المدنية الغربية في علومه وفنونه... فلو تناولنا جهاز الراديو مثلا، لرأينا فيه مجهودات علمية وفنية مختلفة، دون أن يخطر ببالنا أثر القيم المسيحية في بنائه، بينما هو في الواقع أثر من آثار تلك العلاقات الاجتماعية، التي وجدت جهودا مختلفة لـ (هرتز Hertz) الألماني و (بوبوق Popov) الروسي و (برانلي Branly) الفرنسي و (ماركوني Marconi) الاطالي وفليمنج Fleming) الأمريكي[1].

وإذا كان دور عنصر الاخلاق ينحصر في تحديد شكل السلوك الانساني فان عنصر الجمال يحدد أسلوب الحياة في المجتمع. ويتفق فلاسفة الاخلاق على أنه لا يمكن تصور الخير منفصلا عن الجمال، كما أن فلاسفة الجمال يرون أن الأفكار هي المنوال الذي تنسج عليه الأعمال وهي تتولد من الصور الموجودة في الاطار الاجتماعي، وتنعكس في نفس من يعيش فيه: «فالجمال الموجود في الاطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال، يوحي للانسان بأفكاره، ويطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل أو السماجة المستهجنة»[2].

فالجمال إذن، هو المنبع الذي تصدر عنه الأفكار وفي ضوء تلك الأفكار تصدر أعمال الفرد في المجتمع.

---

(1) المرجع نفسه: ص 113 ـ 114.
(2) المرجع نفسه: ص 115 ـ 116.

ونصل من هذا الى أنه كما تعد الاخلاق الأساس الديناميكي أو الدافع الأول (للفعل)، يعد عنصر الجمال الأساسي النوعي أو التقويمي الذي يشكل قيمة (الفعل)، بل هو الاطار الذي تتكون فيه الحضارة.

غير أن أسلوب الحياة لا يحدد بهذين العنصرين الساكنين فحسب: عنصر الاخلاق والجمال، وانما يشمل فضلا عن ذلك، جانبا يرجع الى العناصر المتحركة، تلك التي تحدد الى درجة ما فاعلية المجتمع، ومن الضروري إذن أن يكون لهذه الطائفة تركيب تربوي آخر نطلق عليه (المنطق العملي). ويقصد به كيفية ارتباط العمل بوسائله ومقاصده»[1].

والمقصود بهذا عمليا، أننا لوقمنا مثلا، باقامة حديقة جميلة في قرية ينقصها الماء والنور، وشوارعها غير مرصوفة، وأطفالها لا يزالون لم يتعودوا على احترام الشوارع، فيتخذونها ملعبا للكرة ومرتعا للتراشق بالحجارة، فان الحديقة لا تؤدي نفعا، والعيب هنا لا يكمن في سكان القرية، بقدر ما يكمن في انعدام المنطق العملي، عند أصحاب فكرة اقامة الحديقة المتمثل في عدم مراعاة الأسس، التي تجعل اقامة هذا المشروع أو ذلك يؤدي وظيفته، ولهذا نجد أن الذي ينقص أصحاب فكرة هذا المشروع، هو منطق العمل أي المنطق التطبيقي وليس منطق الفكرة ذاتها.

ولما كان أسلوب حياة المجتمع وفاعليته يقومان في أغلب الأحيان على عالم الأشياء، الذي هو نتيجة عوامل فنية صناعية مختلفة، وجب أن نصنفه بوصفه عنصرا ثقافيا في اطار تربوي مناسب.

والمقصود بعنصر الصناعة: كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم، وإذا كانت الصناعية بالقياس الى الفرد مجرد وسيلة لكسب

(1) المرجع نفسه: ص 121.

العيش، فانها بالقياس الى المجتمع وسيلة للمحافظة على كيانه واستمرار نموه[1].

نصل من هذا، الى تكوين تعريف واضح للثقافة يحصرها في كونها: علاقة عضوية بين سلوك الفرد وأسلوب الحياة الاجتماعية، كما نستخلص من هذا أيضا، أن الثقافة لا تضم في مفهومها الجانب الفكري فحسب، وانما تتضمن أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، وتخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في المجتمع من ناحية أخرى[2].

وهكذا يتجلى لنا أن تعريف مالك بن نبي للثقافة يتعدى حدودها النظرية العلمية التي حددت بها في المعسكرين الماركسي والرأسمالي، الى وظيفتها السلوكية الاجتماعية.

فالثقافة في نظر مالك بن نبي، بخلاف التعليم، نظرية في السلوك أكثر مما هي نظرية في المعرفة[3]، يتجلى هذا لو أخذنا على سبيل المثال فردين، يختلفان في الوظيفة وفي الظروف الاجتماعية، ولكنهما ينتميان لمجتمع واحد، كطبيب ونجار انجليزيين، ثم نأخذ فردين يتحدان في الوظيفة ولكنهما ينتميان الى مجتمعين مختلفين، طبيب جزائري وطبيب انجليزي نجد أن الأولين (الطبيب والنجار الانجليزيين) يتميز سلوكهما ازاء مشاكل الحياة بتماثل معين في الرأي، يتضح فيه ما يسمى: (الثقافة الانجليزية). بينما يختلف سلوك الآخرين اختلافا بينا، يدل على طابع الثقافة الذي يميز كليهما عن صاحبه.

---

(1) المرجع نفسه: ص 125 — 126.
(2) المرجع نفسه: ص 90 — 91.
(3) المرجع نفسه: ص 101.

وهذا التماثل في السلوك في الحالة الأولى، والاختلاف في السلوك في الحالة الثانية، يجعلنا نتأكد من أن هذا التماثل أو الاختلاف في السلوك، قد نتج عن الثقافة وليس عن التعليم، ومعنى هذا أن الثقافة سلوك أكثر مما هي معرفة.

يوصلنا هذا الى أن الثقافة ليست علما خاصا تتلقاه طبقة من الشعب دون أخرى، وانما تشتمل «على اطار حياة واحدة يجمع بين راعي الغنم والعالم، جمعا توحّد بينهما معه مقتضيات مشتركة»[1] بل هي «محيط معين، يتحرك في حدوده الانسان، فيتغذى الهامه... وجو من الألوان والأنغام والعادات، والتقاليد والاشكال والأوزان والحركات، التي تترك في حياة الانسان اتجاها وأسلوبا خاصا يقوي تصوره، ويلهم عبقريته، ويغذى طاقاته الخلاقة»[2].

ونستخلص من كل ما ورد أن الثقافة تضم بين دفتيها فلسفة الانسان ومقوماته وفلسفة الجماعة ومقوماتها.

ومن خلال معرفتنا لطبيعة الثقافة، يتجلى لنا الآن أن وظيفتها شبيهة بوظيفة الدم في جسم الانسان، فهي تغذي نموه بوصفه فردا وحضارته بوصفها مجتمعا، أو بتعبير آخر، انها الوسط الذي تتكون فيه خصائص المجتمع المتحضر.

وعلاقة الحضارة بالثقافة تكمن أساسا في مهمتين أساسيتين للثقافة تخصان الناحية الحيوية والناحية التربوية في عملية نمو المجتمع وتحضره.

---

(1) المرجع نفسه: ص 109.
(2) المرجع نفسه: ص 148.

يتجلى هذا بموازنة بسيطة بين قصة جاليلو وحادثة تفاحة نيوتين فلولا المستوى الثقافي السائد في المحيط الذي كان يعيش فيه نيوتن لكانت التفاحة قد اكلت بدلا من أن تكون سر اكتشاف الجاذبية، في حين وقع جاليلو في حبل المشنقة نتيجة اكتشافه (دوران الأرض حول الشمس)، ومحاولة اصراره على هذا الاكتشاف، في مجتمع لم يصل بعد الى مرحلة من النمو تسمح له أن يتقبل هذا الاكتشاف.

ونصل من هذا الى أن أهمية الأفكار ـــ الأفكار العلمية التي تأتي نتيجة التعليم والبحث ـــ تتناسب مع أحوال المجتمع الذي توجد فيه؛ فان فكرة جاليلو، على الرغم من صحتها وصدقها ـــ كانت نتيجة وجودها في مجتمع منحط من حيث الجو الثقافي ـــ عاملا من عوامل النكوص بينما كانت فكرة نيوتن عاملا من عوامل النهوض.

التعايش الثقافي:

اقتصر حديثنا السابق على تحديد عناصر الثقافة (المحلية) ودورها في دفع عجلة التحضر، أما الثقافة الانسانية، وهي ما يطلق عليها مالك بن نبي: (الثقافة الكبرى)، فانها تسهم في تشييد الحضارة الانسانية الشاملة، وتعتمد أساسا على التعايش الثقافي بين الشعوب.

ومن الملاحظ أن الشعوب في العالم النامي، لا يجمعها تعايش ثقافي، بخلاف شعوب المجتمعات المتحضرة؛ التي يربطها محور (واشطن موسكو)، حيث نجد في هذا المحور أغلب المشكلات العلمية والاجتماعية متحدة، وعلى الرغم من التوترات السياسية بين أطراف هذا المحور فان التبادل الثقافي يتم في نطاق علاقة حضارية واحدة[1]، ففي جميع المجالات نجد ما يسمى

---

(1) المرجع نفسه: ص 146.

بالتعايش الثقافي في المجال الذري والصناعي يتمثل في المؤتمرات التي تنعقد مرارا بين الأطراف المعنية، وفي المجال الفني يتجلى التعايش الثقافي بين شعوب هذا المحور، لو وعينا مثلا حالة وجود فرقة باليه الأ وبرا الباريسي في موسكو، لتقدم بعض العروض أمام جمهور الاتحاد السوفياتي، أو وجود فرقة الرقص السوفياتية على مسرح باريس، فان ما يجعلنا نتأكد من فعالية التعايش الثقافي بين هذين الشعبين ــ على الرغم من الاختلافات السياسية واللغوية والايديولوجية ــ أن (كلا من هذه الفرق قد وجد خلال رحلاته جمهوره)[1] وبالتالي لو أدركنا هذا المثال لوجدناه يترك من الأثر في محور واشنطن ــ موسكوو بخلاف ما كان يتركه الباليه الروسي مثلا أمام جمهور جزائري أو أي شعب من الشعوب النامية، وان دل هذا على شيء فانما يدل على وجود اطار الحضارة المشتركة بين فرنسا وروسيا، وعدم وجود اطار هذه الحضارة بين شعبي فرنسا وروسيا من جهة وبين شعوب الدول النامية من جهة ثانية.

ونصل أيضا الى أنه إذا كان دور الثقافة المحلية، ينحصر في تسجيل أسلوب الحياة في مجتمع معين وسلوك أفراده، فان دور الثقافة الكبرى (الثقافة الانسانية) ينحصر في خلق امكانيات اتصال وتعاون بين المجتمعات المختلفة، وبهذا الدور يمكن لأية ثقافة محلية أن تتخطى حدودها الأقليمية، وتسمح لأصحابها أن يعايشوا بقية الشعوب معايشة انسانية، تسمو فوق النزعات والاختلافات على أنواعها.

مشروع التعايش الثقافي في العالم الاسلامي:

لما كان الخطان اللذان يربطان طنجة بجاكرتا، والجزائر بدار السلام في العالم الاسلامي، يعانيان من فقدان التعايش الثقافي، فان مالك بن نبي،

(1) المرجع نفسه: ص 147.

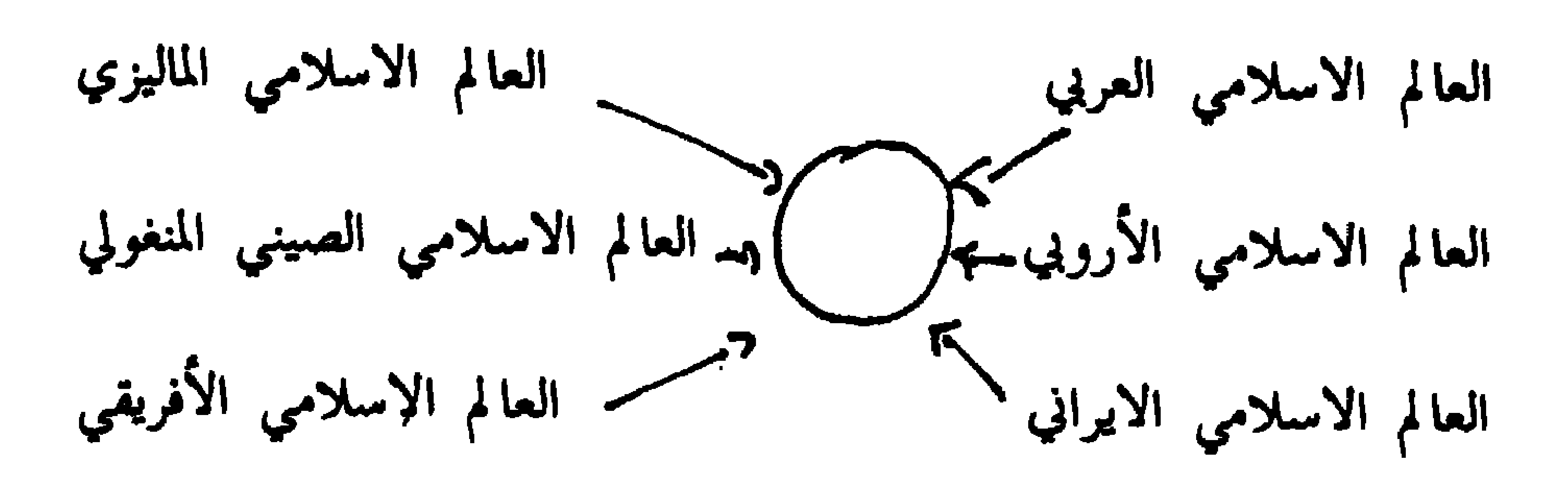
قد اقترح حل الأزمة الثقافية، التي يعاني منها العالم الاسلامي عن طريق القيام بانشاء (كومنولث اسلامي)، تنحصر مساحته الجغرافية بين خطي طول طنجة وجاركتا وبين خطي عرض الجزائر ودار السلام، وتتعدد عناصره على المساحة الجنسية التي يمكن أن نحصرها في الوحدات التالية:

1 ــ العالم الاسلامي الأفريقي (الأسود).
2 ــ العالم الاسلامي العربي.
3 ــ العالم الاسلامي الايراني (فارس، باكستان، أفغانستان).
4 ــ العالم الاسلامي الماليزي (اندونيسيا، الملايو).
5 ــ العالم الاسلامي الصيني، المنغولي.
6 ــ العالم الاسلامي الأوربي ــ الأمريكي.

وعلى الرغم من أن الوحدة العملية المتعلقة بالرباط، الذي يتطلب تحديده بين هذين العوامل الاسلامية جد معقدة، إلا أن الوحدة الروحية التي تحتفظ بها هذه العوامل، تمثل عاملا أساسيا من الوجهة النفسيّة في تماسك مشروع الكومنولث[1].

ويقترح أن يكون لهذا الكومنولث الاسلامي مركز في بلد اسلامي معين، يمثل نقطة التقاء محاور العوالم الاسلامية[2].

(1) فكرة كومنلوث اسلامي ص: 56 ــ 59.
(2) المرجع نفسه، ص: 65.



لا يرمي الكومنولث الاسلامي الى الوحدة السياسية أو الاقتصادية، بل هدفه الأساسي توحيد الفكر الاسلامي المتمثل في التعايش الثقافي ودوره في إرساء دعائم التبادل الثقافي بين محاور هذه العوامل الاسلامية.

الفصل الخامس

أسباب التخلف الحضاري

في العالم الاسلامي

أسباب التخلف الحضاري في العالم الاسلامي

يمكن أن نحصر أسباب التخلف الحضاري في العالم الاسلامي في محورين أساسين: ضعف المنهج والاستعمار.

أولا ــ ضعف المنهج:

أ ــ عالم الاقتصاد بين المنهج الاسلامي والمنهجين الرأسمالي والماركسي:

تقوم الفكرة التي شيد عليها المذهب الرأسمالي في عالم الاقتصاد على احترام الحقوق الفردية، وعلى حرية استغلال الأموال، تمشيا مع المذهب اللبيرالي الذي ينطلق من حكمه (آدم سميث): «دعه يعمل، دعه يسير».

ولعل عواقب هذا المذهب تتجلى، فيما عانته المجتمعات الرأسمالية من اضطرابات اجتماعية واقتصادية، فضلا عن توسيعها للمسافة التي تفصل بين الدهماء من الشعب، وبعض الاقطاعيين من أصحاب رؤوس الأموال.

ويعتمد المجتمع الماركسي في بناء عالمه الاقتصادي، على ما جاء في مؤلفات كارل ماركس: (بؤس الفلسفة) و (نقد الاقتصاد السياسي) والجزء الأول من كتاب (رأس المال)، فقد بحث فيها عن الأسباب التي أدت الى فساد الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الرأسمالي، مقررا أن التطورات الاجتماعية تعود في النهاية الى العامل الاقتصادي، وان التاريخ يثبت أن جميع الحركات الثورية في تاريخ الانسانية، ترجع الى سبب واحد هو «ثورة الطبقات الفقيرة على أصحاب الأموال» رغبة منها في تحسين ظروفها الاقتصادية.

ويهمنا هنا أن نعرف معالم هذين المنهجين من زاويتهما الاقتصادية حتى يتسنى لنا في النهاية أن نعقد موازنة بين هذين المنهجين: (الرأسمالي والماركسي) في البناء الاقتصادي وبين المنهج الاسلامي.

وقبل أن ندخل في مجال الموازنة بين معالم البناء الاقتصادي في الاسلام، ومعالم البناء الاقتصادي في النظامين الماركسي والرأسمالي، يتحتم علينا أن نوضح الشوائب التي علقت بالاديان عامة والدين الاسلامي خاصة.

ويبدو أن هذه الشوائب تعود أساسا الى ما سبق أن فصلنا فيه القول وهو مدى علاقة السياسة والعلم بالدين.

طبعا لا نريد أن نكرر ما فصلنا فيه الحديث، وانما نريد فقط أن ننظر الى هذه القضية من زاوية فعالية أو عدم فعالية الدين في البناء الاقتصادي.

يذكر لنا التاريخ الحضاري أن النهضة الأوربية الرأسمالية، بزغت بعدما قامت مسألة ابعاد الكنيسة عن مجال تسيير الدولة، وقد اتخذ معظم الدارسين علاقة النهضة الرأسمالية باقصاء الدين عن مجال السياسة والعلم، دليلا أو ذريعة للمطالبة، كما سبق أن قلنا ــ بفصل الدين الاسلامي عن مجالات الدولة والعلم، غافلين عن الظروف التي جعلت رجال الغرب يقومون بهذه العملية، وعن روح المسيحية الحديثة نفسها كما سنرى.

ثم جاءت الماركسية لتطالب بالغاء الدين كله، و لم تقتصر على ابعاده عن مجال الحياة المادية شأن الرأسمالية، فالشيوعية طالبت بالغاء الروابط المادية والروحية التي تربط الانسان بالدين، بل بلغ برائدها ماركس أن ظل يردد حكمته (الأديان «افيون» الشعوب والناس يقبلون على الدين، لأنه يخدرهم ويلهيهم عن كدّ الحياة والسعي فيها).

غير أننا لو أمعنا النظر في أبحاث علماء الانثروبولوجية وعلماء الاجتماع لوجدناهم يتفقون على أن الأديان السماوية جميعها جاءت لترويض الطاقة الحيوية للانسان، وجعلها مخصصة للحضارة، فوصفهم للانسان بأنه في أصله (كائن متدين) أو (حيوان ديني) يؤكد ما توصل الى اثباته (بلوتارك): إذ قال «من الممكن أن نجد مدنا بلا أسوار ولا ملوك ولا ثروة ولا أداب ولا مسارح، ولكن لم ير الانسان قط مدينة بلا معبد أولا يمارس أهلها العبادة»[1].

ولعل ما يؤكده (بلوتارك) وعلماء الاجتماع والأديان والانثروبولوجية يلغي موقف الملحد من الدين، بل يجعلنا نتأكد من أن محاولة الملحد أن يتخلص من الشعور بفكرة الاله، وتصوره للعامل بوصفه حقيقة مكتملة قائمة بذاتها مغلقة على نفسها، يعد هو نفسه ايمانا بقوة معينة «وسواء أكانت تلك القوة التي تهيب بها هي الله، أم الطبيعة أم التاريخ أم العلم، أم التقدم، أم المجتمع، أم... فاننا في كل تلك الحالات انما نحقق فعلا دينيا، نعبر به ضمنا عن ايماننا بوجود شيء يعلو على الانسان»[2].

وعلى هذا فالملحد حين يجدف على الاله، يفترض مسبقا ذلك الذي ينكره، وهذا أكده زكريا ابراهيم بقله: «لو كان الملحد على ثقة تامة بأن الله ليس موجودا على الاطلاق، لما أجهد نفسه في التمرد عليه والصراع ضده والتجذيف عليه»[3].

وإذا عرضنا آراء فلاسفة الالحاد المحدثين، فاننا نجدهم غير متمكنين من الاستغناء عن فكرة (الله): ﴿فمنهم من يستبدل بارادة الله إرادة الانسان فيستبقي في فلسفته الانسانية وظيفة الله قائلا: ﴿الانسان هو اله الانسان﴾، ومنهم من يرى أن الله هو البروليتاريا»[4].

---

(1) الفكر الديني في مواجهة العصر ص: 410.
(2) مشكلة الانسان، ص: 229.
(3) المرجع نفسه، ص: 241.
(4) المرجع نفسه، ص: 241 ــ 249.

ونستخلص من هذا كله أن الملحد ينكر (الدين) باسم الدين وهذا ما يدل على أن فكرة الايمان بقوة خفية، تكمن في قرارة نفسية الانسان منذ وجد، أي منذ اللحظة التي بدأ فيها يتسائل عن سر وجوده.

وقد شرح لنا هذا أيضا أن تهمة ماركس للدين، هي أيضا جانب من جوانب اعتقاده الراسخ بأن الدين مغروس في الانسان ما دام انسانا يفكر.

كما يمكننا أن نجد في أبعاد فكرة (الدين أفيون الشعب)، عاملا ايجابيا لم يفطن اليه ماركس ولا أتباعه من فلاسفة الالحاد، وهو أن الشيء الذي يكون مفعوله على الشعوب بهذه الدرجة (درجة التخدير) لابد وأن له جذورا أو أصولا في قرارات أنفسهم، لا يمكنهم التخلي عنها وهذا ما يشير اليه بعض علماء الأديان باسم: (غريزة التدين في الانسان).

ونتيجة لهذا كله، ظل علماء الاجتماع يؤكدون أن أي نظام اجتماعي ناشيء، مهما كانت أهدافه ومعالمه يبحث عن سند له في القيم الروحية لأن هذه القيم الروحية هي التي تربط بين قلوب معتنقيها برباط من المحبة والتراحم، لا يعد له رابط آخر من اللغة أو الجنس أو الجوار أو المصالح المشتركة. ولولا تلاحم الجماهير وتماسكها لما استطاعت الفكرة الماركسية أن تبلغ ما بلغته في البناء الاقتصادي، وقس على هذا، النهضة الرأسمالية التي لم تكن في الحقيقة منفصلة كما يدعي بعض الناس — عن الدين، لأن حركة البعد الفكري في أوربا بدأت مع بداية حركة الاصلاح الديني في أوروبا، إذ كانت — من قبل — دكتاتورية الكنيسة تمثل حجر عثرة أمام الحركة الفكرية، يشهد بهذا، على سبيل المثال لا الحصر ماساة (جاليلو).

بعدما عرفنا موقف المنهجين الماركسي والرأسمالي من علاقة النهضة الصناعية بالدين، وجب أن نمر بفكرة على معالم المنهج الاسلامي في البناء الاقتصادي.

لقلد مر بنا أن الدين الاسلامي ــ بخلاف المسيحية واليهودية ــ هو أكثر ارتباطا بحياة المسلم العملية، وأنه أكثر ميلا الى التدفق في الميدان الاجتماعي. ولعل مايؤكد هذا ــ فضلا عما يتضمنه القرآن من حثّ على العمل والتفكير في الكون، والتشريعات القانونية التي لا يزال رجال القانون يقفون أمامها بخشوع، والمفاهيم التربوية التي لا يزال فلاسفة الاخلاق والتربية يعتمدون عليها في اعمالهم... يؤكد هذا أن أول نهضة في حياة الانسانية أقامت صرحها على الدين، وبفضل الدين في ردح قصير من الزمن، وبواسطة شعب تغلغلت فيه روح القبلية والجهل والأمية، كانت النهضة الاسلامية التي اجتاح صداها العالم بأسره.

بعد هذا، أصبح يسيرا علينا أن نجري هذه الموازنة البسيطة:

1 ــ مفهوم الحرية في المناهج (الاسلامي ــ الرأسمالي ــ الشيوعي):

ان فكرة الحرية في المنهج الرأسمالي، مرتبطة كما سبق ان رأينا بفكرة الدين، أي تحرر الفكر من سلطة الكنيسة: والحرية في المنهج الشيوعي مرتبطة بفكرة التحرر البروليتاري من سلطة الفرد.

أما فكرة الحرية في المنهج الاسلامي فلم تنشأ عن شعور من قيد الكنيسة ولا من قيد جبروت الانسان، بل هي قد جمعت جميع خصائص الحريات: تحرير الفرد من الجماعة وتحرير الجماعة من الفرد، تحرير الرق، تحرير الانسان من الغيبيات... الى غير هذا مما يظهر في هذا الرأي: «ان الوحدة الحضارية كانت أسبق ظهور في الاسلام منها في المجتمعات المعاصرة من حيث تحرير الأفراد من الأنماط الطبقية العنصرية، هذه الأنماط التي تعرف بالاقطاع... وكانت من نتيجة هذه الوحدة الحضارية أن توافرت للفرد في ظل الحضارة الاسلامية، أسباب الحرية الفردية من نواحيها كلها، بما في ذلك حرية التنافس الاقتصادي والسياسي والاخلاقي والثقافي... كما حرر الاسلام الفرد من الناحية الغيبية والروحية، إذ جعل الفرد مسؤولا مسؤولية

مباشرة أمام الله دون أن يكون هناك واسطة من زجال الاهوت بينه وبين الله... ومما هو جدير بالملاحظة أن هذه الحرية الروحية لم تتحقق في المجتمعات الأوربية الحديثة الا بعد مرحلة من الصراع الاجتماعي بين الكنيسة ورواد الاصلاح الديني»[1].

2 ـــ مفهوم الديمقراطية في هذه المناهج الثلاثة:

ان حديثنا عن الحرية الاجتماعية يجرنا الى الحديث عن الحرية السياسية، أو ما يصطلح على تسميته بالديمقراطية، والديمقراطية في المنهج الرأسمالي تستهدف في أساسها منح الانسان بعض الحقوق السياسية، وتقدم النظام الشيوعي بعض الضمانات الاجتماعية التي يتمتع بها الرفيق في البلاد الـ... عية، أما الديمقراطية في الاسلام فانها تكمن في القيمة التي يمنحها الاسلا... الإنسان وهي قيمة تفوق كل قيمة سياسية أو اجتماعية لأنها القيمة التي يمنحها الله له في القرآن ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ الاسرا 70/17، فهذا التكريم يمثل ـــ أكثر من مسألة الحقوق والواجبات ـــ شرطا أساسيا للتغير الضروري في نفس الفرد طبقا للشعور الديمقراطي سواء بالنسبة للآخرين، فالتقويم الاسلامي يضفي على الانسان شيئا من القداسة، ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج الحديثة من الديمقراطية.

وهكذا يبدو لنا جليا كيف استخدم مالك بن نبي أسلوب الموازنة بين أنماط الديمقراطية الحديثة، ليستدل على أن هذه الديمقراطية البشرية، تمنح الانسان بعض الحقوق والضمانات الاجتماعية، ثم تتركه عرضة اما لأن يكون ضحية مؤامرات لمنافع معينة، واما لأن يجعل الآخرين تحت وطأة دكتاتورية طبقية؛ لأنها لم تغربل من نفسه دوافع العبودية والاستعباد.

---

(1) الفكر الديني في مواجهة العصر، ص: 141 ـــ 142.

3 ـــ البناء الاقتصادي بين المناهج الثلاثة:

يعد الاقتصاد بوصفه ظاهرة اجتماعية، من العناصر الأساسية التي تؤثر في تشكيل الحياة الاجتماعية في المنهج الاسلامي، على حين يعد المنهج الشيوعي الاقتصاد بمثابة العنصر الرئيسي الوحيد، في تشكيل الحياة الاجتماعية في أي مجتمع.

ومن هذا يظهر أن المنهج الشيوعي بخلاف الشريعة الاسلامية، يتعصّب لعنصر الاقتصاد ويجعل منه الأساس الوحيد الذي تقوم عليه حضارة المجتمع بينما يرى المنهج الاسلامي ان عنصر الاقتصاد، ما هو الا عنصر كبقية العناصر الأخرى.

زيادة على هذا، فان التكريم الذي حظي به الانسان في النظام الاسلامي، قد قضت عليه الشيوعية، إذ يذهب (كارل ماركس) في تحديده للأسس الحديثة للاقتصاد الشيوعي «الى أن الأفراد في المجتمع ليسوا سوى آلات يسخرها النسق الاقتصادي القائم، ويتحكم في هذا النسق عامل قوي نشأ تلقائيا منذ أقدم العصور، وهو كفاح الطبقات الاجتماعية من أجل تحسين أحوالها المادية[1].

أما فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي في النظام الرأسمالي، فيكفينا موقف النظام الشيوعي منه لابراز عيوبه، ويتمثل هذا الموقف فيما يلي:

ـــ المكلية الفردية كانت تتناسب مع نظام الانتاج القديم، حينما كان يقوم به أصحاب الحرف فرادي.

---

(1) أسس المجتمع الاسلامي والمجتمع الشيوعي ص: 133.

ـــ لم تعد المكلية الفردية تتناسب مع نظام الأنتاج الحديث، بعد أن أصبح جماعيا، بانتشار المصانع الكبيرة، والشركات المساهمة، والانتاج الضخم، واشراك أعداد كبيرة من العمال في مختلف المشروعات.

ـــ ثم يصل ماكرس الى أن التطور التاريخي يقضي بأن تصبح ملكية عناصر الانتاج، ملكية عامة أو جماعية، ولما اكان الربح هو هدف النظام الرأسمالي، وهذا الهدف لا يتحقق الا بتخفيض تكاليف الانتاج وهذا بدوره لا يتحقق أولا: بارغام العمال على زيادة الانتاج مع تخفيض أجورهم، لأن هذا يؤدي الى تمرد العمال وتذمرهم، وبالتالي لا يتفق مع مصلحة أصحاب رؤوس الأموال. أو لا يتحقق ثانيا: بزيادة استخدام الالات، لأن ذلك يؤدي الى البطالة، ومن ثم يزيد الانتاج على الاستهلاك... وعلى هذا الأساس يستنتج ماركس أن الرأسمالية تنمي بذور فنائها... وأن الاشتراكية هي آخر مراحل التطور التاريخي، ونهاية المطاف في الصراع الطبقي[1].

ذلك هو جزء من معالم المنهجين الرأسمالي والشيوعي في البناء الاقتصادي، وفي ضوء تلك المعالم نحاول أن نقوم بهذه الموازنة البسيطة:

1 ـــ **الملكلية:** يلغي النظام الاقتصادي الشيوعي الملكية الفردية الغاء مطلقا، ويسمح النظام الاقتصداي الرأسمالي بالملكية الفردية الى ما لا نهاية، في الوقت الذي يجعل النظام الاقتصادي الاسلامي، الملكية الفردية تخضع لشروط، كما يحدد للملكية وظيفة اجتماعية لخدمة المجتمع.

2 ـــ **الدين:** ينطلق المنهاج الماركسي والرأسمالي من ضرورة اقصاء الدين، لأنه يعوق النمو الاقتصادي، بينما يجعل المنهج الاسلامي الناحية الروحية أساسا للتعامل في المجال الاقتصادي، فلا احتكار ولا استغلال.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 135 ـــ 136.

3 ــ **الأرباح**: ترجع الأرباح في النظام الاقتصادي الماركسي الى الدولة لعدم وجود السوق، وتعود الأرباح في المنهج الرأسمالي الى الأفراد، بينما تعود في النظام الاقتصادي الاسلامي الى الأفراد والمجتمع بعيدا عن كل أنواع الاستغلال[1].

من خلال هذا نستشف أن مآل الحضارتين الرأسمالية والشيوعية الى الأفول، لأنهما قد أتلفتا كرامة الانسان في المادية وأصبح الانسان مجرد آلة.

وعلى هذا، وجب على الانسان المسلم لكي يحقق للانسانية ما لم تحققه لها الرأسمالية أو الشيوعية، أن يعرف كيف يستغل دستور الاسلام، الذي بفضله عرف المجتمع الاسلامي أول حضارة في التاريخ خلت من جميع السلبيات، وكان الانسان المسلم جديرا بمواصلة حضارته السلفية، لولا تخليه عن الركن الأساسي فيها وهو قيمة الانسان.

ب ــ المنهج الاقتصادي والمناخ الاجتماعي:

ان من أسباب بقاء المجتمع الاسلامي متخلفا بعد أفول نهضته، ضعف أرضية المنهج الذي ظل يستعين به في محاولة دفع عجلة التقدم.

فالعالم الاسلامي قد ارتكب خطأً فادحا، حينما حاول أن يستخدم مناهج خلقت لمجتمعات أخرى، فكل نظام اقتصادي، صمّم لمجتمع معين ولاجل مجتمع محدد، واختلاف المجتمعات يتضمن ــ كما سبق ــ اختلافا في الثقافة، وبالتالي ينتج اختلافا في تكيف المنهج مع هذه المجتمعات المتباينة في تطورها الحضاري.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 147 ــ 151.

من أجل هذا، ظل مالك بن نبي يطالب مسؤولي البلدان النامية أن يبتعدوا عن اقتباس مناهج الدول المتحضرة، لأن هذه المناهج لا تجدي نفعا في تربة لم تخلق لها، ولعل مثال ألمانيا واندونيسيا يؤكد هذا، فالمانيا قد استعادت بناء اقتصادها في زمن قصير بفضل مشروع (شاخت) الأماني في حين عجزت اندونسيا بمساعدة المشروع نفسه عن تنمية اقتصادها وتطوره، ذلك على الرغم من الثروات الطبيعية والمعدنية التي توافرت في أراضيها، والسر في هذا، كما سبقت الاشارة، يكمن في أن مشروع (شاخت) صمّم وفق المناخ الاجتماعي في ألمانيا، وليس وفق المناخ الاجتماعي في أندونيسيا[1].

نستشف من هذا أن الشروط التي يجب أن تتوافر في مشروع ما، هي أن نهتم أولا بدراسة المجتمع، الذي سيطبق فيه أو عليه هذا المشروع أو ذاك، أو بعبارة أخرى ينبغي على حد رأي (تيبور ماند) أن يكون المنهج الذي سيطبق في البلاد النامية، ومنها العالم الاسلامي — من اختصاص (عالم البيولوجيا الاجتماعية وليس المهندس الاجتماعي).

ولعل ما وقع فيه الدكترو (شاخت) حينما سمح أن يطبق مشروعه في مجتمع لم يصمم له، هو الخطأ نفسه الذي لا يزال يتكرر بين مسؤولي الدول النامية، فاطارات الدول النامية (التي تكونت في الخارج) عندما تضع تصميما لأي مشروع صناعي أو فلاحي أو تعليمي، تضعه في المستوى الحضاري للمجتمعات، التي أخذت عنها التصميم، ولا تراعي مستوى التأخر الذي يعانيه من سيتولون تطبيقه، وعند التبيق فقط نصطدم بصعوبات الوسائل البشرية[2].

(1) المسلم في عالم الاقتصاد، ص : 8 — 9.
(2) الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ص : 40.

كما أن قصة المانيا واندونسيا تضع أمامنا مخرجا آخر، هو أن تطور المجتمع لا يخضع بصورة مباشرة للمواد الأساسية (المواد الخامة) بقدر ما يخضع للمنهج. فالمانيا ضعيفة بالقياس الى اندونيسيا، لأن هذه الأخيرة ذات أرض غنية بالمواد الطبيعية.

فاخفاق اندونيسيا في النهوض بحضارتها ــ وقس عليها حركات العالم المتخلف بأسره ــ يكمن في سوء تخطيط أصحاب هذه المجتمعات لنهضتهم لأن التخطيط السليم يتمثل بصورة خاصة، في درس المشاريع دراسة ميدانية محلية خاضعة للأرضية التي ستطبق فيها.

على أنه إذا كانت بعض المجتمعات النامية قد تدحرجت قليلا نحو التقدم، بفضل محاولاتها المتكررة في نقل البنود المنهجية من المجتمعات المتحضرة، فان مجتمعات متخلفة أخرى اعتقدت أنها قد اجتازت مرحلة الركود بمجرد حصولها على النتائج الصناعية التي صنعتها المجتمعات المتحضرة.

على أن ما هو أدهى وأخطر، أن المجتمعات التي استوردت من الغرب أشياءه، حاولت أيضا أن تأخذ مفاهيمه لتتمثلها في بنائها، ناسية أن المفاهيم لا تؤخذ أو تعلم وانما تخلق من المجتمع وفيه، ويتمثل هذا فيما عمد اليه مثلا ــ بعض الساسة من محاولة الاستعانة بنظم أجنبية، كمحاولة التوفيق بين ليبرالية آدم سميث ومادية ماركس، أو كاعتمادهم على نظام واحد منها أو على غيرها من النظم الأجنبية، غافلين عن أن قيام هذه النظم قد سبقها استعداد فكري وتطلبها مناخ اجتماعي، في حين لم يسبقها في المجتمعات المراد فرضها عليها لا الاستعداد الفكري نفسه ولا المناخ الاجتماعي نفسه.

ونتيجة لهذا، حصل تمزق في بنائها الثقافي، مما أدى بدوره الى خلق روح البلبلة، أو التأرجح الشديد بين النهوض والنكوص في هذه المجتمعات.

وقد حصر مالك بن نبي أزمة المنهج في العالم المتخلف في نقطتين رئيسيتين:

أولا ــ ان العالم المتخلف أدرك الحضارة في مفهومها الصبياني فهو مثل الطفل الذي لا يمتلك من العالم المحيط به سوى الأشياء، فقد أخذ يجلب الاشياء من العالم المتحضر، وفي اعتقاده أنه يبني بهذه العملية حضارته، في حين لا تنأى هذه العملية، أن تكون مجرد عملية تكديس للأشياء.

وقد بلغت هذه العملية شأوا بعيدا في هذه المجتمعات المتخلفة فقد أصبح من السه ل مثلا وجود عدد كبير من أجهزة التكييف الهوائي في مقصورة أحد رؤساء المصالح، وعدد كبير أيضا من الأجهزة الهاتفية وعدد آخر من المكاتب والمقاعد الفاخرة... ناهيك عن التصميم الرائع (الشيك) الذي صممت عليه المؤسسة... وعلى الرغم من هذا كله، تجد أن دور هذه الأجهزة لا يتعدى الضبغة الجمالية للمؤسسة، وكأنها مجرد صور زينت بها تلك المؤسسة.

أضف الى هذا، أن هناك أيضا تكديسا في في الأفكار، يتجلى هذا في استيراد أنواع هائلة من المناهج والمشرايع والمفاهيم، في حين تظل الفائدة المجنية منها معدومة أو كالمعدومة[1].

ثانيا ــ ان العالم المتخلف نتيجة ما اتبعه من تكديس للاشياء والأفكار، فقد السيطرة على بنائه الثقافي، فقد تداخلت عنده الأشياء والأفكار، وأصبح لا يفرق بين ما هو صالح وما هو طالح، بين ما هو ايجابي وما هو سلبي، بين ما صنعه وما استورده، بين ما له وما ليس له، وهذه خاصة صبيانية.

---

(1) آفاق جزائرية، ص: 175 ــ 176.

ونتيجة لهذا، يعاني اليوم العالم المتخلف بأسره من مجموعة من المشاكل هي:

ــ على الصعيد الاخلاقي: تتمثل في تقويم كل الأمور بمقياس الأشياء وبمقياس المنفعة المادية.

ــ على الصعيد النفسي: تتمثل فيما يعانيه الانسان المتخلف من مركب النقص أمام الانسان الغربي.

ــ على الصعيد الاجتماعي: تتمثل في انتشار ألوان من الفوضى في المؤسسات الاجتماعية، وفي عدم احترام القوانين والوقت، وفي انتشار البيروقراطية وبعض العاهات الاجتماعية كالرشوة واختلاس أموال الدولة.

ــ على الصعيد الفكري: «يتمثل في النزوع الى العناية بالتزويق والاهتمام بالشكليات وفي التسيب الثقافي.

ــ على الصعيد السياسي: تتمثل في تفكك أفراد المجتمع الواحد وتضارب مواقفهم، وفي عدم وجود رباط ايديولوجي بين شعوب العالم المتخلف، لانتشار التفكك العضوي بينها لعدم الاستقرار في المجال المفهومي.

ــ على الصعيد الاقتصادي: تتمثل في استسلام العالم المتخلف لسيطرة الأشياء المستوردة، التي حرم منها لعدم قدرته على صناعتها في الماضي، وفي التهاون في استغلال طاقته الانتاجية وتطويرها.

ثانيا ــ الاستعمار:

لقد سبقت الاشارة في الفصل الأول الى الأسباب المباشرة الظاهرة التي فرضها الاستعمار على مستعمراته، رغبة منه في المحافظة على تخلفها وشقائها، حتى يتسنى له أن يظل وصيا على ثرواتها. ونحاول الآن أن

نلم بالأسباب الخفية، التي تكمن وراء بقاء المستعمرات متخلفة بعد استقلالها، وتنحصر هذه الأسباب في عاملين رئيسيين هما، صراع الأفكار والقابلية للاستعمار.

1 ـــ صراع الأفكار:

استغل الاستعمار حروبا باردة، لمحاولته فرض استمرارية سيطرته على الشعوب المتخلفة، الحديثة العهد بالاستقلال. وقد تجلى هذا الصراع في محاربة الاستعمار لكل الأفكار الثورية، وتمثلت عملية افتراس الأفكار في طرق مختلفة، فقد توسعت خطة الاستعمار حسب توسع نشأة الأفكار في العالم المتخلف، وكان هذا عن طريق تلويث ثقافة الشعوب وتدنيسها مما يجعلها سلبية من حيث الفاعلية والحركة، أو عن طريق تبني الأبواق من أبناء المستعمرات، لتخدير شعوبهم والزج بها في دوامة النكوص.

وقد كانت القاعدة العامة التي ينطلق منها الاستعمار ولا تزال هي أنه كلما تعرض المجتمع المتخلف لمشكلة ما وحاول حلها بواسطة حل من الحلول، فان من الواجب عليه بوصفه استعمارا أن يأتي فورا بما يلفت انظار أصحاب الحل عن قيمة هذا الحل أو بما يزيفه[1].

2 ـــ القابلية للاستعمار:

ان فاعلية القابلية للاستعمار تكمن في أبناء المستعمرات أنفسهم ولذلك كان مفعولها شديدا، وتتسم حينا بالمباشرة وأحيانا أخرى باللا مباشرة.

---

(1) للتوسع. أنظر (في مهب المعركة. ص: 144 ــ 155) و (آفاق جزائرية، ص:122) و (فكرة كومنولث اسلامي، ص: 78 ــ 81).

وقبل أن نستعرض ملامح من معالم القابلية للاستعمار، يجدر بنا أن نلقي الضوء على هذا المصطلح وعلاقته بمصطلح (منوني) (مركب التبعية .(Complexe de dépendance

توصل (منوني) من خلال بحث، درس فيه الاستعمار عن طريق التحليل النفسي، الى أن الموقف الاستعماري ينشأ كل مرة ينعكس فيها الـ (أنا) الأوربي خارج اطار أوربا، أي كل مرة يقع فيها اتصال بين (الأوربي) و (الأهلي)... وأما شذوذ اتصالهم الذي ينشيء الموقف الاستعماري، فانه صادر من الفرق بين (حرب استعمارية) و (مجرد حرب)[1].

وقد توصل (منوني) في دراسته، التي استهدفت كما يبدو المستعمر والمستعمر معا، الى أن المستعمر يعاني من عقدة (مركب التبعية)، الذي هو نظير أو مقابل (النزعة الاستعمارية عند المستعمر.

وفي دراسته لهاتين العقدتين يرى (منوني)، أن عقدة التبعية أصيلة في الانسان القاصر (ابن المستعمرات)، «فهو يرى أن التبعية تنشأ من شعور الطفل بعجزه، ذلك الشعور الذي يتكون وينمو عند الطفل بقدر ما يشاهد منن قوة وحول عند والديه... فيشعر امامهم بمركب النقص يحاول التخلص منه بتحويره الى (مركب التبعية): المركب الذي ينزع من الطفل الفكرة والرغبة في تكوين ارادة وسلطة شخصيتين، لا يرى فيهما جدوى بل يراهما مستحيلتين... وعليه لا يبقى للطفل الا أن يتقبل هذا الوضع بوصفه شيئا طبيعيا»، وبخلاف هذا يرى منوني» أن الطفل الأوربي يصفي مركب التبعية العائلية بكبته أو بتحويله الى حالة أخرى، متقبلا في الوقت نفسه مواجهة (الضياع)، بخلاف ابن المستعمرات فانه يتقبل (مركب التبعية) حتى يتخلص من الشعور (بالضياع) أو (اللاتبعية)[2].

---

(1) في مهب المعركة ــ مالك بن نبي . ص: 16 ــ 17 (ان كل شخص غير أوربي هو أهلي [Native] بتعبير اللغة الفرنسية [Indigène].

(2) في مهب المعركة، ص : 21 ــ 22.

وقد يفهم مبدئيا من هذا المصطلح، أن (منوني) ربط مركب التبعية عند الشعوب المستعمرة، بما يمكن أن تسميه غريزة العبودية عند الانسان القاصر، وان الشعوب المتخلفة هي التي تطلبت، بسبب قصورها أو تقاعدها، وجود من يحميها ويأخذ بيدها. وان الاستعمار مصاب بعقدة السيادة، إذ هو يحاول أن يحمي الضعفاء رغبة منه في تحضرهم.

والى هنا نكون قد فهمنا معنى (مركب التبعية)، وبقي أن نعرف وجوه الشبه والاختلاف بينه وبين مصطلح (القابلية للاستعمار).

نفي مالك بن نبي وجوه التشابه بين مصلحة ومصطلحه (منوني) بقوله «ان الفرق بين الحالتين يعبر عنهما كلا المصطلحين، هو أننا من ناحية في مواجهة مركب مجتمع هو المجتمع التابع الذي يكون قد بلغ حالة الركود بتطور طبيعي، بينما نكون من ناحية أخرى أمام وضع مجتمع يصل الى حالة الركود أثر نكسة اجتماعية»[1].

ذلك مقياس اجتماعي يفرق بين المركّبين، أما المقياس النفساني فيكمن في أن المجتمع الذي يعنيه (منوني) يكوّن مع الاستعمار صلة اجتماعية نفسية، بوضع الأولوية في العنصر النفساني في الحالة الأولى، وفي العنصر الاجتماعي في الحالة الثانية[2].

ونستخلص منْ هذا أن نظرية (منوني) لا تنفي أن يعاني المجتمع الأوربي من مركب التبعية، إذا خضع لظروف الحماية أو الاستعمار، كما خضع لها الشعب الملغاشي الذي كان ميدان بحثه. ذلك على الرغم مما يستشف من نزعات عنصرية في نظرية منوني.

---

(1) المرجع نفس، ص: 20.
(2) المرجع مفسه، ص: 20.

أما مصطلح (القابلية للاستعمار) فيقصد به أن الشعب الذي سبق أن عانى من الاستعمار، يصاب في النهاية بمركب (القابلية للاستعمار)، غير أن الفرق الجوهري بين مصطلح (منوني) ومصطلح مالك يكمن في: أن (منوني) نظر الى ابن المستعمرات من منظور نفسي فحسب، من خلال العلاقة النفسية التي أصبحت تجمع بين ابن المستعمرات وابن الاستعمار، وبصورة خاصة أبناء الاستعمار الذين عاشوا معه في مستعمراتهم أسيادا له، وبسبب هذا يصاب ابن المستعمرات بمركب التبعية، وهذه مسألة طبيعية، فالانسان إذا غلب على أمره باستمرار القهر والظلم يحصل في نفسه تكاسل ويصير بالاستعباد آلة لسواه[1].

أما مالك بن نبي فيطل في دراسته من زاوية الاستعمار نفسه، فهو ينطلق من موقف الاستعمار من أبناء المستعمرات، الذين يصابون بقابلية الاستعمار نتيجة لما يفرضه الاستعمار عليهم.

مبدئيا يمكن القول ان العالم المتخلف الذي عانى من الاستعمار لا يزال يهتم بمشكلة الاستعمار، في حين أهمل مشكل القابلية للاستعمار ناسيا أن ضربات القابلية للاستعمار أخطر من الاستعمار نفسه، وان من المفروض أن يستمر في المعركة التي يجب أن تصفي مشكلة القابلية للاستعمار من نفسية ابنائه، والتي تتمثل في الاقطاع أو العادات الرجعية أو في غير هذا من السلبيات التي لاتهدف الا الى ارجاع الوطن الى ما كانْ عليه ابان الاستعمار، كالرباط الذي يظل ــ في أغلب المستعمرات ــ يشد أبناءها الى أبناء الاستعمار.

ومما زاد الطين بلة، أن هذا الرباط لا يكون مباشرا دائما، وانما يكون أيضا معنويا غير مباشر، يتمثل بصورة خاصة في الجانب الفكري، فأبناء

(1) ابن خلدون ــ المقدمة، ص: 451 (الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون)، ص: 200.

الدول المتخلفة لا يزالون يعانون من مشكلة تصفية أو غربلة الأفكار المستوردة، بل انهم يقتصرون في أغلب الأحيان، على امتصاص الأفكار القاتلة وحدها، و لم يحاولوا أبدا أن يستغلوا الأفكار الحية، التي استطاعت بعض الشعوب بفضلها أن تبلغ أعلى مراحل التطور في ردح قصير من الوقت فاليابان مثلا، قد وصلت في برهة زمنية قصيرة الى بناء حضارتها، بفضل الغربال السليم الذي غربلت به الأفكار المستودرة من الحضارة الغربية وذلك لأنها عرفت كيف تتخلص من الأفكار القائلة، وتقتصر على استغلال الأفكار الحية، في حين لم يستعمل العالم المتخلف بأسره، غربالا سليما يمكنه من فصل المناهج والمفاهيم الحية، عما هو قاتل في الحضارة الغربية، وهنا يطرح سؤال نفسه، لماذا اقتصر العالم المتخلف على امتصاص الأفكار القاتلة من الغرب، على الرغم من أن حضارة الغرب تتضمن الى جانب الأفكار القاتلة ــ وهي الأفكار الميتة التي لم يعد لها أي مفعول في بناء الحضارات ــ أفكارا حية؟

يرى مالك بن نبي أن سبب ذلك يرجع الى أن موقف العالم المتخلف من مشكلة اثقافة هو موقف غير صحيح لا من الناحية الفكرية ولا من الناحية الاجتماعية[1]. فالمثقف من أبناء الدول المتخلفة لا يزال يقتصر على ما يسهل أخذه، سواء كان ماديا أم معنويا. وقد نتج عن هذا كما مر بنا ــ تكدس في الأشياء والأفكار.

على أنه إذا كانت أضرار التكديس في الأشياء قليلة من الناحية النفسية على المجتمع، فان عيوب التكديس وأضراره في الأفكار، وبصورة خاصة الأفكار القاتلة كبيرة، فهذه الأفكار تنتقم بتدمير التقدم، وتحطم كل أركان التحضر، فخطرها أشبه بخطر الأفكار الميتة، الأفكار التقليدية التي ماتت، وأصبحت غير فعالة، والتي يرثها المجتمع عن تركة ثقافية لم تصف أو تغربل.

---

(1) في مهب المعركة، ص: 179 ــ 180.

فالأفكار القاتلة تحطم التحضر وبوادر النمو، بينما تقف الأفكار الميتة حجر عثرة أمام عملية النهوض.

في ضوء هذا، نصل الى أن مشكلة القابلية للاستعمار لها مصدر رئيسي يكمن أولا: في آثار الموقف الاستعماري من الشعوب، ثانيا: في رد الفعل النفسي من طرف أبناء المستعمرات لهذا الموقف، وبالطبع ينتج عن هذين الموقفين: الموقف الاستعماري والموقف المستعمراتي علاقة خاصة، جعلت أبناء الدول الاستعمارية يشعرون بأنهم أفضل من أبناء الدول المستعمرة، وأقدر منهم في جميع مجالات الحياة، في حين يحس أبناء الدول المستعمرة، بانهم في حاجة الى أبناء الاستعمار لكونهم يملكون ما يفتقرون اليه، كما أنهم يشعرون من الناحية النفسية بأنهم أقل شأنها وقدرة من أبناء الاستعمار.

غير أن مرض القابلية للاستعمار ليس مرضا مزمنا، انه مجرد مرحلة يمر بها أي مجتمع عانى من مشكلة الاستعمار، انه أشبه بمرحلة النقاهة، إذ بعد ما يسترجع المجتمع قواه النفسية والاجتماعية والمادية يتخلّص بسهولة من آثار الاستعمار والقابلية له.

الفصل السادس

معالم الحضارة عند مالك بن نبي

- حركة التقدم الصاعد.
- حركة النكوص المتدهور.
- حركة التعاقب الدوري.
- نظرية الحضارة عند مالك بن نبي .
- التفسير الديني للحضارة عند مالك بن نبي.

معالم الحضارة عند مالك بن نبي

حاول المفكرون مع اتجاهاتهم المختلفة دراسة أسباب نمو الحضارات الانسانية وكيفيته اندثارها، ويمكننا أن ننطلق منذ البداية بثلاث نظريات عامة تشمل جميع الأراء والنظريات، التي حاولت تحليل أو تفسير حركة التاريخ الحضاري وهي:

1 ـــ حركة التقدم الصاعد.
2 ـــ حركة النكوص المتدهور.
3 ـــ حركة التعاقب الدوري.

حركة التقدم الصاعد للتاريخ الحضاري:

لقد نشأت فكرة التقدم الصاعد لحركة التاريخ الحضاري منذ وقت طويل، تمثلت عند القدماء في صورة الصراع الذي دار بين القديم والجديد، ومحاولة تفضيل بعضهم القديم لقدمه، في حين رأي الآخرون أن الجديد ليس أقل قيمة من القديم، بل هو أفضل منه، فقد اكتمل ما كان ناقصا في القديم.

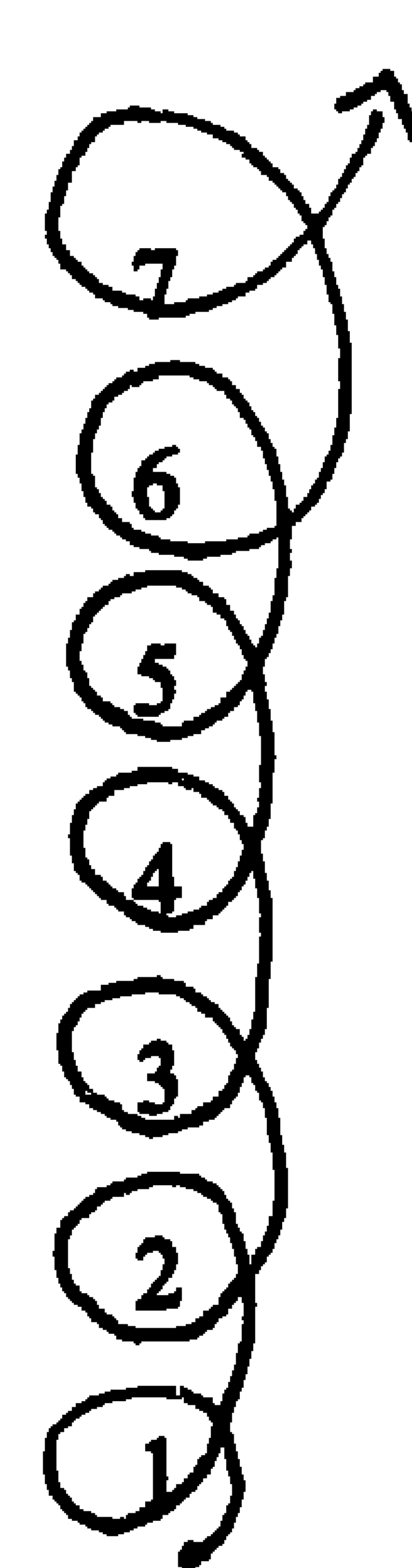
ويتبين من هذا أن أنصار النظرية الأخيرة، يرون أن التقدم عملية تراكمية، لأن المعاصر يفوق اسلافه بما يضيفه الى ما ورثه في جميع الميادين.

وعلى الرغم من بساطة هذه الحركة التي كانت في بدايتها محصورة في المجال النفسي فانها توسعت على يد بعض الفلاسفة والمؤرخين كـ (باسكال)، الذي انطلق من الموازنة بين حياة الفرد وحياة المجتمع لينعي على معاصريه الذين حالوا تفضيل القديم على الحاصر موضحا كيف أن الأجيال البرية شبيهة بحياة فرد معين، قدّر له أن يظل حيا منذ بداية أول جيل بشري

حتى الآن، والمجتمعات البشرية ـــ ما هي في نظره ـــ سوى سلسلة من الأفراد قد ورثوا كل ما سبقهم من المفاهيم.

وإذا كانت فكرة (باسكال) قد اقتصرت على التقدم العلمي، فان من الممكن القول: ان محتوى هذه الفكرة ينطبق على جميع المجالات الحضارية الأخرى، كالتطور الاقتصادي عند (ماركس) أو التطور البيولوجي والطبيعي عند (دارون)...

ونجد أن من أنصار هذه الفكرة (أوغست كونت)، الذي توصل بفضل التفسير العضوي لطبيعة المجتمع، الى أنه يمر في تطوره بثلاث مراحل هي: المرحلة اللاهوية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة الوضعية، علما بأن هذه المراحل الفلسفية التي يمر بها أي مجتمع خلال تطوره، تكتمل عندما يصل الى المرحلة الوضعية التي تمثل بداية تقدم المجتمع في المجالات الفكرية والمادية والاخلاقية(1).



رسم يمثل نمو الحضارات نموا تصاعديا

---

(1) أدب التاريخ عند العرب، ص: 60.

حركة النكوص المتدهور للتاريخ الحضاري:

تمثل نظرية التقدم التصاعدي للتاريخ الحضاري فلسفة التفاؤل، وتؤكد قابلية الانسان للكمال، بما تراه من أن الكمال فيما يحتويه الكون غير محدود ولكننا نجد آراء أخرى ترى أن حركة التاريخ الحضاري نكوصية، وأن فكرة التقدم ما هي سوى وهم وكاذب، انساقت اليه فئة من الفلاسفة والمؤرخين، الذين اعتقدوا أن المسيرة الحضارية تتجه دائما نحو ما هو أفضل.

وقد تمثلت هذه الأراء حديثا، في المجال الفني عند أصحاب النظريات الرومانسية، الذين نراهم يحنون الى الماضي، ويشكون من الزمن السريع الذي لا يرحم، ويشخصون النكبات والشرور التي تجتاح العالم الانساني.

كما تمثلت هذه النزعة التشاؤمية عند مجموعة من الفلاسفة أمثال (جيته)، الذي عبر عنها بقوله: «لقد صار الانسان أكثر ذكاء ووعيا ولكنه لم يصبح أكثر سعادة أو أنبل خلقا»، و (أدوارد كربنتز) في قوله: «انها ــ يقصد المدنية ــ مرض مكتوب على جميع الأجناس البشرية»[1]. وبالاضافة الى هذين التصريحين، تمتليء كتابات (برناردشو بالانتقادات للمدينة ولما يسمى تقدما حضاريا.

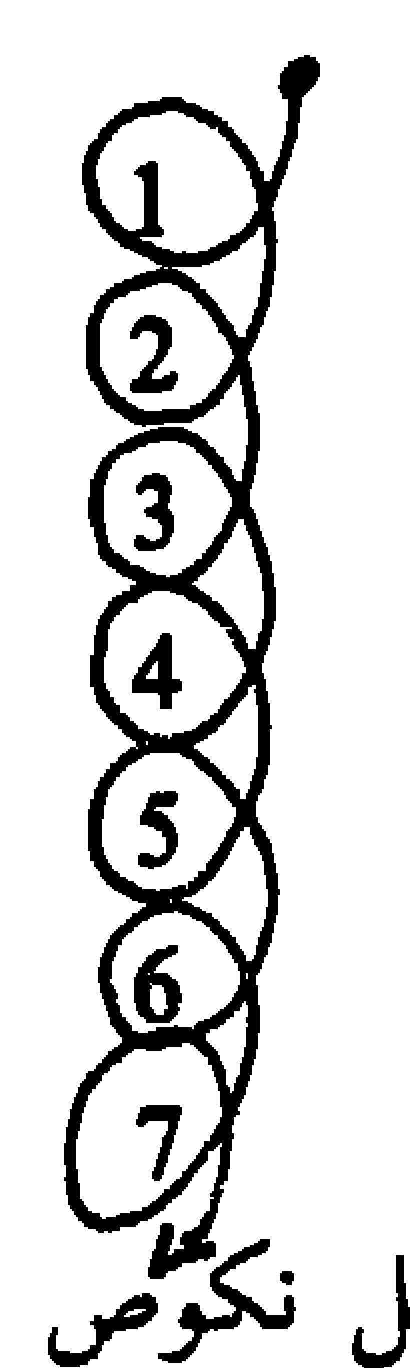
كما تشتد نزعة التشاؤم تجاه ما يسمى بالتطور الحضاري عند (اشبنجر) و (البرت شفيتزر)، إذ يريان في الحضارة الحديثة عالما صناعيا خاليا من الروح والحياة والقيم الأخلاقية.

وهكذا فان أصحاب نظرية النكوص المتدهور، ينطلقون من مستوى المجتمع المتحضر، الذي أخذ يتخلف في مسيرته لما افتقده من قواعد، تمكنه

---

(1) المرجع نفسه، ص: 63 ــ 64.

من المحافظة على مسيرة حضارته، وهذا بخلاف أصحاب نظرية التقدم التصاعدي، الذين ينظرون الى التقدم من زاوية التطور بغض النظر عن قيمة هذا التطور وطبيعته، فالتقدم عندهم أشبه بالتغير منه بالتطور، ذلك إذا نظرنا الى معنى التطور الايجابي من جميع ما يتعلق به من ضرورات، بل يمكن القول: «ان أصحاب نظرية التقدم التصاعدي قد انطلقوا من منظور واحد هو التطور العقلي أو الفكري ثم طبقوا هذا على بقية مكونات الحضارة الانسانية، في حين اقتصر أصحاب نظرية النكوص على الناحية الاخلاقية، ونظروا اليها على أنها لم تتطور منذ وجد الانسان على ارض، فسقوط آدم قد أعقبه استمرار الخطيئة في ذريته، وإذا كان آدم قد هبط الى الأرض مرة واحدة، فان الأجيال التي اعقبته تهبط بأعمالها الشريرة مرارا وتكرارا».



رسم يمثل نكوص الحضارات

حركة التعاقب الدوري للتاريخ الحضاري:

هناك فريق ثالث يرى أن حركة التاريخ الحضاري تتمثل في شكل دورات حضارية، قد تكون هذه الدورات مقفلة، وقد تكون مفتوحة يفضي بعضها الى بعض.

ولعل من أشهر من تبنى هذه النظرية (ابن خلدون) و (اشبنجلر) و (توينبي) و (فيكو).

1 ــ ابن خلدون:

يعد ابن خلدون بحق، الرائد الأول لدراسة علم العمران في تاريخ الفكر الانساني، وقد استخلص من دراسته للعمران أن الحضارة تتعاقب على الجنس البشري في أربع مراحل هي: مرحلةالبداوة، مرحلة التحضر، مرحلة الترف، ثم مرحلة التدهور، ومعنى هذا أن للحضارة عمرا كعمر الأفراد، اذ نجد العمران يجعلهم في طور بداوتهم يتسمون بالخوشنة والشجاعة والتعصب، مما يدفعهم الى تأسيس الدولة التي تمثل الطور الحضاري في حياتهم، ويستمرون في مسيرتهم التحضيرية حتى يفقدوا خصال مرحلة البداوية، وينغمسوا في قمة الترف الذي هو المؤشر الأول لبداية التدهور.

ويبدو جليا من خلال هذا، أن دورة التاريخ تعيد نفسها دائما على الوتيرة نفسها: بداوة، حضارة، ترف، تدهور، ... ويعني هذا أن التاريخ يسير في خط معين وان الحضارة غير أبدية في المجتمع بل هي مجرد مرحلة زمنية تمر كبقية المراحل.

ذلك ما أخذ على ابن خلدون، غير أننا لو تمعنا في تعريف ابن خلدون للحضارة لوجدناه لا يؤكد عملية الدورة في ضوء السلسلة الزمانية، فهو لا يركز على أن أي مجتمع في البداوة ينتقل الى طور الحضارة، ثم الترف فالتدهور، بقدر ما يركز على الأسباب التي تؤدي الى هذه المراحل، وهذا ما غفل عنه جلّ من توجه بالنقد الى نظرية ابن خلدون.

اننا ــ حسبما يستشف من نظرية ابن خلدون ــ لا نستطيع تحديد الفترة الزمانية التي يمكن أن يظل فيها المجتمع في طور من أطوار تطور.

كما يمكننا أن نفهم من رأي ابن خلدون أنه من الممكن أن يرجع المجتمع من مرحلة الترف الى مرحلة التحضر، إذا استيقظ وأدرك نفسه قبل أن يهوي الى مرحلة التدهور.

وعلى العموم، ينبغي الا نحصر مدلول نظرية ابن خلدون في المجال الخاص بتكوين الدولة، إذ أن تكوين الحضارة الانسانية يتعدى تكوين الدول، وتكوين الدولة ما هو سوىً جزئية من تكوين الحضارة التي يسهم فيها أكثر من مجتمع، فانحطاط أو تدهور بعض الدول الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، لم يؤد الى انحطاط القارة الأوربية، بل أن شمولية الحضارة هي التي ساعدت الدول المتدهورة على أن تعود من طور التدهور الى طور التحضر، دون أن تعاني مرة أخرى من مرحلة البداوة.

2 ـ أوزولد اشبنجلر (1936):

يقوم مفهوم اسبنجلر للحضارة على تصور بيولوجي، انطلاقا من أن الحضارة كائن عضوي طبيعي كسائر الكائنات الحية، تنشأ ثم تنمو فتشيخ وتفني، وبالتالي فكل حضارة تمثل كيانا مستقلا عن كيان حضارة أخرى.

ومعنى هذا أن الحضارة عبارة عن دائرة مقفلة، تختلف كل دائرة حضارية عن أختها، وذلك لأن الحضارة انبعاث روحي معين لشعب معين يربط أفراده مفهوم متقارب للوجود، وينعكس هذا المفهوم على ألوان نشاطاتهم في الدين والفلسلفة والفن والسياسة والاقتصاد والحرب.

وأهم ما يمكن أن نؤاخذه عليه (اشبنجر) يكمن في مبالغة تشبيهه للحضارة بالكائن العضوي الحي، الذي يخضع لتغيرات بيولوجية (الطفولة ـ البلوغ ـ الشيخوخة أو الفناء إذا قدّر لها أن تحافظ على مقومات نضجها وتقي نفسها من عوامل الخراب..

كذلك نلاحظ أن لنظرية (أشبنجلر) جذورا في نظرية ابن خلدون، وأن التفسير البيولوجي عند (اشبنجلر) هو التفسير العمراني عند ابن خلدون.

3 ــ أرنولد توينبي:

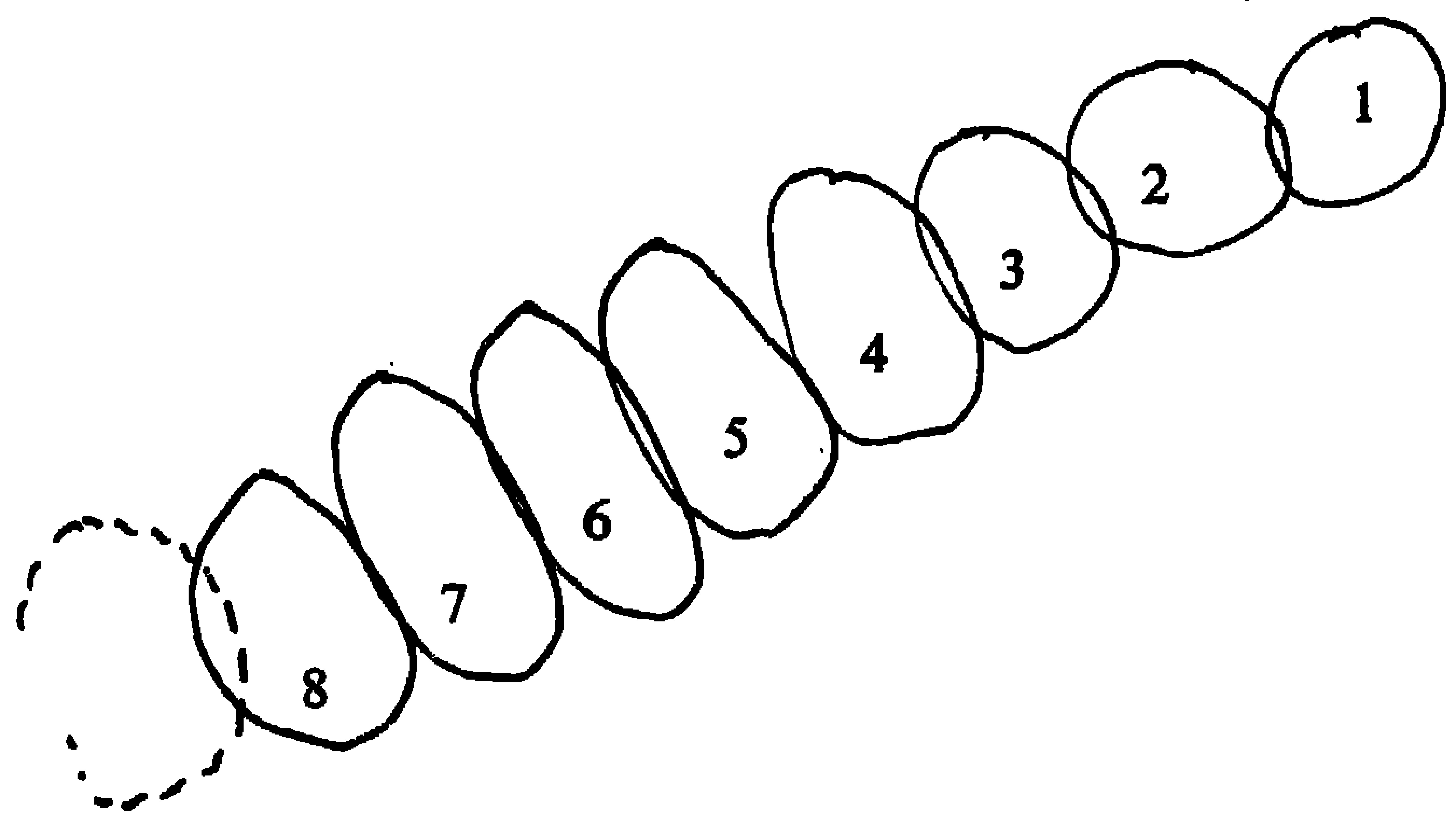
يرى توينبي أن العامل الايجابيي في نشأة الحضارات ينحصر في عنصر (التحدي والاستجابة)، فالظروف الصعبة التي يعيش فيها مجتمع من المجتمعات هي الحافز الأول الى خلق الحضارة، أو بعبارة أخرى، أن أي مجتمع يتعرض لمصائب (استعمار، غزوات) ويستجيب لهذه المصائب بالتحدي يكون قد وضع أول خطوة له في بناء سيادته، مثال ذلك، تشتت اليهود وتحديّهم لهذا التشتت باغتصاب فلسطين بوصفه رمزا لوجودهم، وكيفية نشأة الحضارة الماركسية بفضل صراع الطبقات أو تحدّيها... أما إذا لم يستجب المجتمع لهذه المحن بالتحدي فانه سيظل بعيدا عن طريق التحضر.

ويكون انهيار الحضارة بسبب قصور المجتمع المتحضر عن مواصلة عملية التحدي والاستجابة، لما انغمس فيه من خمول وترف، أو لما قد يصل اليه المجتمع من (مركب العظمة).

وعلى الرغم من أن فكرة (توينبي) تبدو بعيدة عن نظرية ابن خلدون، إلا أنها ما هي في الحقيقة سوى نظرية ابن خلدون في ثوب قشيب، وفي مصطلحات حديثة. فتوينبي ربط بداية التحضر بعملية التحدي والاستجابة لهذا التحدي، ونحن نجد في مرحلة البداوة عند ابن خلدون ما يؤكد هذا أيضا، إذ أن مرحلة البداوة عند ابن خلدون تعد مرحلة الحيوية والنشاط الذي يدفع المجتمع الى الانتقال الى مرحلة التحضر، كما نجد مرحلة الانهيار عند توينبي شبيهة من حيث الأسباب والدوافع بمرحلة الترف عند ابن خلدون.

وإذا كان توينبي يرى أن انهيار الحضارات لا يشكل أزمة انفصال بين الحضارات، لأن عناصر الحضارات السالفة متضمنة في الحضارات

الناشئة، مهما بلغ مستوى انهيارها، فان في نظرية ابن خلدون ما يشبه هذا من حيث قيام الحضارة الحديثة على انقاذ الحضارة السالفة.

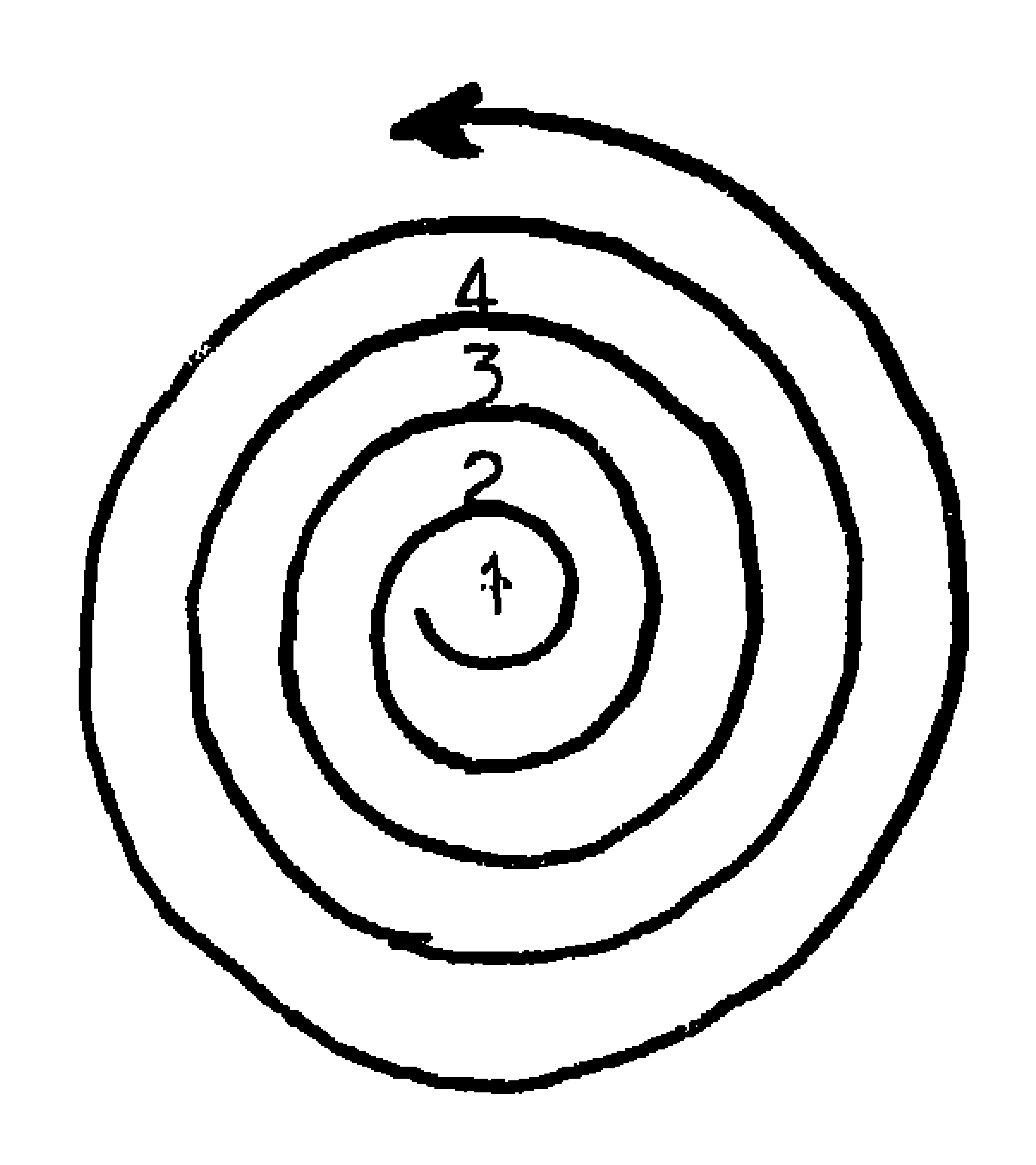


رسم يمثل نمو الحضارات في شكل دوائر مقفلة، ولكنها مرتبطة مع بعضها ارتباطا، يمثل معه حيز الارتباط مدى ارتباط كل حضارة بسابقاتها (ابن خلدون توينبي، شبنجلر).

4 ــ فيكــو:

يرى (فيكو) أن نمو الحضارات يكون في شكل لولبي تصاعدي متجدد على الدوام، تجددا لا يمكن معه لفيلسوف التاريخ أن يتنبأ بالمستقبل.

واستخلص (فيكو) نظريته من مفهومه لتاريخ الانسانية، إذ لا حظ أن تاريخ الانسانية قد مر بثلاث مراحل متتابعة هي (المرحلة اللاهوتية المرحلة البطولية، المرحلة الانسانية)، وكل مرحلة من هذه المراحل تمثل درجة أعلى وأفضل من سابقاتها، ومعنى هذا أن كلّ حضارة تكون أفضل من الحضارة التي سبقتها، وهذا طبيعي لأن الانسان مهما كانت درجة انحلاله وجهله يستفيد من تجارب وأخطاء غيره.



رسم يمثل الحضارات في شكل لولبي أو حلوزني (نظرية فيكو)

من خلال النظريات الحضارية السابقة، يتجلى لنا أن أصحابها يتفقون على جبرية مسيرة التاريخ الحضاري الصاعد أو في اتجاه السقوط، فضلا عن تعريفاتهم لنشأة الحضارات واندثارها انحصرت في الجانب الوصفي التقريري. فقد اعتمدوا على الموازنة بين نشأة الحضارات واندثارها وأهملوا الجانب التركيبي و (الآني) للحضارة، فالحضارة في رأيهم نتائج لمؤثرات خارجية، ومن ثم فسقوطها ما هو الا أثر من الآثار الخارجية، والخطأ هنا أنهم شغفوا بالمنهج المقارن الذي لا يعتمد الا على حصر الأسباب والدوافع الخارجية، و لم يهتموا بالمنهج التحليلي للبناء الحضاري نفسه.

وحتى يمكننا أن نحكم على هذه الدراسات، نحاول أن نتتبع دراسة معاصرة للحضارة عند مالك بن نبي، الذي سيتجلى موقفه من هذه الدراسات ومفهومه للحضارة بحكم قراءاته لها كلها.

نظرية الحضارة عند مالك بن نبي:

أما نظرية الحضارة عند مالك بن نبي فانها لا تخضع لأسباب طبيعية جبرية، بقدر ما تخضع للانسان نفسه، وقد لا حظ مالك بن نبي أن تطور الحياة الفكرية للمجتمع شبيهة بتطور الحياة الفكرية للطفل[1].

1 ــ الطور الأمومي:

في هذه المرحلة لا يكون للرضيع أي مفعوم لعالم الأشياء، ثم يبدأ يشعر شيئا فشيئا أن حوله عالما من الأشياء، يتنبأ عنه بيده

(1) كان لينين يدرك إدراكا كاملا هذه النظرية ولذلك خصص أحد كتبه لأمراض الماركسية الطفولية.

وأصابعه ومصاصته...، وفي هذه المرحلة لا يكون لدى الطفل أي مفهوم عن عالم الأشخاص، فهو لا يتعرف فيه حتى على وجه أمه، التي لا تعد بالنسبة اليه سوى الثدي الذي يطعمه، كما أنه لا يتعرف على نفسه بوصفها كينونة مستقلة.

2 ـ الطور قبل الاجتماعي:

يدخل فيه الطفل الى عالم الاشخاص، وان كان لا يزال يجهل كل شيء عن عالم الأفكار، ان قطعة من الحلوى أثمن لديه من قطعة الذهب.

3 ـ الطور الاجتماعي: (المدرسي وما بعد المدرسي):

يحاول الطفل أن يقيم في داخله الصلة بين العوالم الثلاثة: (الأشياء، الأشخاص، الأفكار)[1].

وفي المقابل نجد أن المجتمعات تمر بثلاثة أطوار أو أعمار في تطورها الفكري.

1 ـ ففي عمرها الأول أو طفولتها تصيغ كل أحكامها طبقا لمقاييس تتعلق بعالم الأشياء صياغة، تكون معها أحكامها بسيطة ناتجة عن الحالة البدائية.

2 ـ وفي عمرها الثاني تأخذ في صياغة أحكامها طبقا لمعايير خاضعة لمبدأ القدوة، أي صادرة عن عالم الأشخاص، ففي هذا الطور لا تكون الفكرة حرة التجسيد، لأن قيمتها مرتبطة بالشخص الذي يجسدها.

---

(1) فكرة كومنولث اسلامي ص: 27 ـ 28.

3 ــ ثم تبلغ المجتمعات رشدها في عمرها الثالث، فتصبح الفكرة ذات قيمة في حد ذاتها، دون أن يكون هناك تأييد من طرف عالم الأشخاص[1].

غير أن هذه العلاقة بين النمو الفكري عند الانسان والنمو الفكري عند المجتمع، ليست بالوضوح الذي نراه في نمو الانسان بوصفه فردا. ليست هناك معايير دقيقة يخضع لها المجتمع في تنقلاته من مرحلة الى أخرى ولكن هذا لا يعني أن المجتمع لا يمر في نموه الفكري بهذه المراحل الثلاث من الأعمار: عمر يكتشف فيه عالم الاشخاص، ثم العمر الذي يكتشف فيه عالم الأفكار وهو قمة النضج بالنسبة لنمو المجتمع، وموازنة النمو الفكري عند الطفل بالنمو الفكري أو الحضاري عند المجتمع، تجعلنا نقرر أن مرحلة الصبا عند الطفل تقابل مرحلة البداوة أو ما قبل التحضر عند المجتمع وتقابل مرحلة الشيخوخة في عمر الانسان مرحلة التخلف أو ما بعد التحضر في المجتمع، أما مرحلة الشباب في عمر الانسان فانها تقابل مرحلة التحضر في المجتمع.

وعلى الرغم من أن ما يهمنا في هذه الدراسة هي مرحلة التحضرإلا أن هذا لا يمنع من أن تمر بايجاز على المرحلتين الآخريين: مرحلة ما قبل التحضر ومرحلة ما بعد التحضر.

مرحلة ما قبل التحضر:

هي الفترة التي يكون فيها عمر المجتمع مشابها لعمر الصبي، وفيه يكون عالم الأشياء ذاته فقيرا للغاية، وتكون الأشياء، ذاتها بدائية مثل: السيف والرمح والقوس والوتد والناقة والخيمة والأدوات المنزلية البدائية أو بعبارة أخرى، أن مرحلة ما قبل التحضر في عمر المجتمع تمثل في المفهوم

(1) انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، ص : 45.

الاجتماعي مرحلة التجمع البشري، لأن الانسان في هذا التجمع هو انسان فطري، انسان طبيعي[1] يخضع للغرائز ولا يحكم العقل الا قليلا.

مرحلة ما بعد التحضر:

يرى أغلب المؤرخين أن مجتمع ما بعد التحضر هو مجرد مجتمع يواصل مسيرته الحضارية، غير أن هذا يضفي نوعا من الغموض على المفهوم الحضاري نفسه، ويخلط في الوقت نفسه بين عملية التطور وعملية التخلف.

ان التاريخ متحرك وان المجتمع المتحضر قد يتابع مسيرته الحضارية وقد يخفق في مواصلة مسيرته الحضارية، ويبدأ في التدحرج ثم في (التخلف) ــ ولا نقول في (التراجع) ــ شيئا فشيئا عن مواكبة الحضارة، التي لا تزال تسير في مجتمعات أخرى.

ومعنى هذا أن مجتمع ما بعد التحضر هو المجتمع (المتخلف) والتخلف هنا ليس ما يقصده مالك بن نبي بقوله: «ان مجتمع ما بعد التحضر ليس مجرد مجتمع لا يتحرك من مكانه، وانما هو مجتمع ينتكس في خط سيره، أي يسير الى الخلف بعد أن انحرف بعيدا عن طريق حضارته وانقطعت صلته بها»[2]. ويضيف قائلا: «وفي هذا المجتمع (المجتمع المتخلف)، تعود الأشياء لتفرض سيطرتها على المجتمع، الذي يتمتع في هذه المرة شأنه شأن كل مجتمع مستهلك بعالم مكتظ بعناصر الحضارة، ولكنها خالية من الحياة والحركة الاجتماعية، كما يعتقد أن مرحلة ما بعد التحضر في المجتمع، تمر في تقهقرها عكسيا بالاعمار الثلاثة (عمر الفكرة ثم عمر الشخص ثم عمر الشيء)، وان كان موقف المجتمع المتدهور من الأشخاص، يختلف عن موقف المجتمع البدائي أو مجتمع ما قبل التحضر فعالم الأشخاص في المجتمع

(1) للتوسع أنظر: ميلاد مجتمع، ص: 7 ــ 16.
(2) مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، ص: 42 ــ 43.

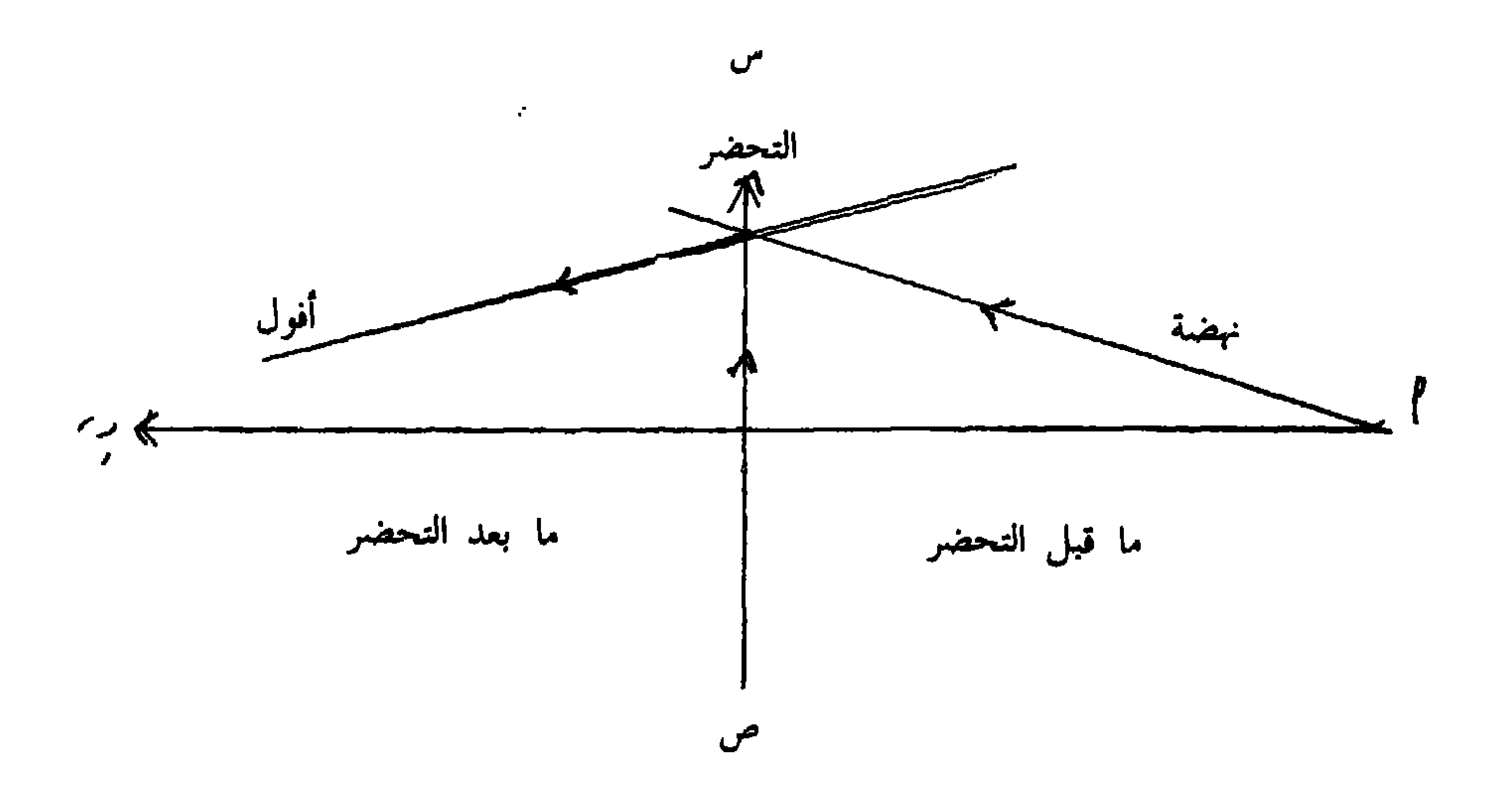
المتدهور أو المتخلف لم يبق على هيئة النموذج الأول الأصيل، كما كان في مرحلة ما قبل التحضر، وانما يعود في شكل المتصوفين أو المخادعين والدجالين، وكذلك فان عالم الأشياء لا يبقى بالقياس اليه متواضعا وضروريا، كما كان في حالة ما قبل التحضر ان عالم الأشياء قد أصبح مركبا عنده (مجتمع ما قبل التحضر) يحاول أن يحصل عليه بكل ما يملك ولا يفكر أبدا في انتاجه أو صناعته[1]، ثم ان موقف مجتمع ما قبل التحضر من الأفكار سلبي، يخلو من أية فعالية أو قدرة على الخلق، بينما يظل موقف مجتمع ما بعد التحضر من الأفكار موقفا ايجابيا يشوبه الخمول وعدم الفعالية.

ويمكن أن نضع المجتمع الاسلامي في اطار مجتمع ما بعد التحضر، أي المجتمع المتخلف، ونضع في اطار مجتمع ما قبل التحضر أي مجتمع لم يعرف طول عصوره حضارة أو بادرة حضارية، ونلاحظ أن المجتمع الاسلامي لا يزال يحتفظ بعناصر حضارته المندثرة، على الرغم من أن العناصر أصبحت غير فعالة، ولا يحتاج الا الى الوقود (الفعالية)، لكي ينطلق، في حين يحتاج المجتمع الآخر الذي لم يعرف في حياته حضارة، الى العناصر والوقود معا، وإذا ما توافرت للمجتمع الأول (الاسلامي) الفعالية، فانه لا يبدأ من الصفر كما سيبدأ المجتمع الثاني الذي ليست له عناصر الحضارة.

ويمكننا تحديد الفرق بين مجتمع ما قبل التحضر، ومجتمع ما بعد التحضر بواسطة تحديد المسافة التي تفصل كلا المجتمعين عن المجتمع المتحضر، فالنقطة التي تفصل مجتمع ما قبل التحضر عن المجتمع المتحضر، هي ما نسيمه (نهضة)، واما النقطة التي تفصل مجتمع ما بعد التحضر عن المجتمع المتحضر فهي ما نسميه (أفولا).

---

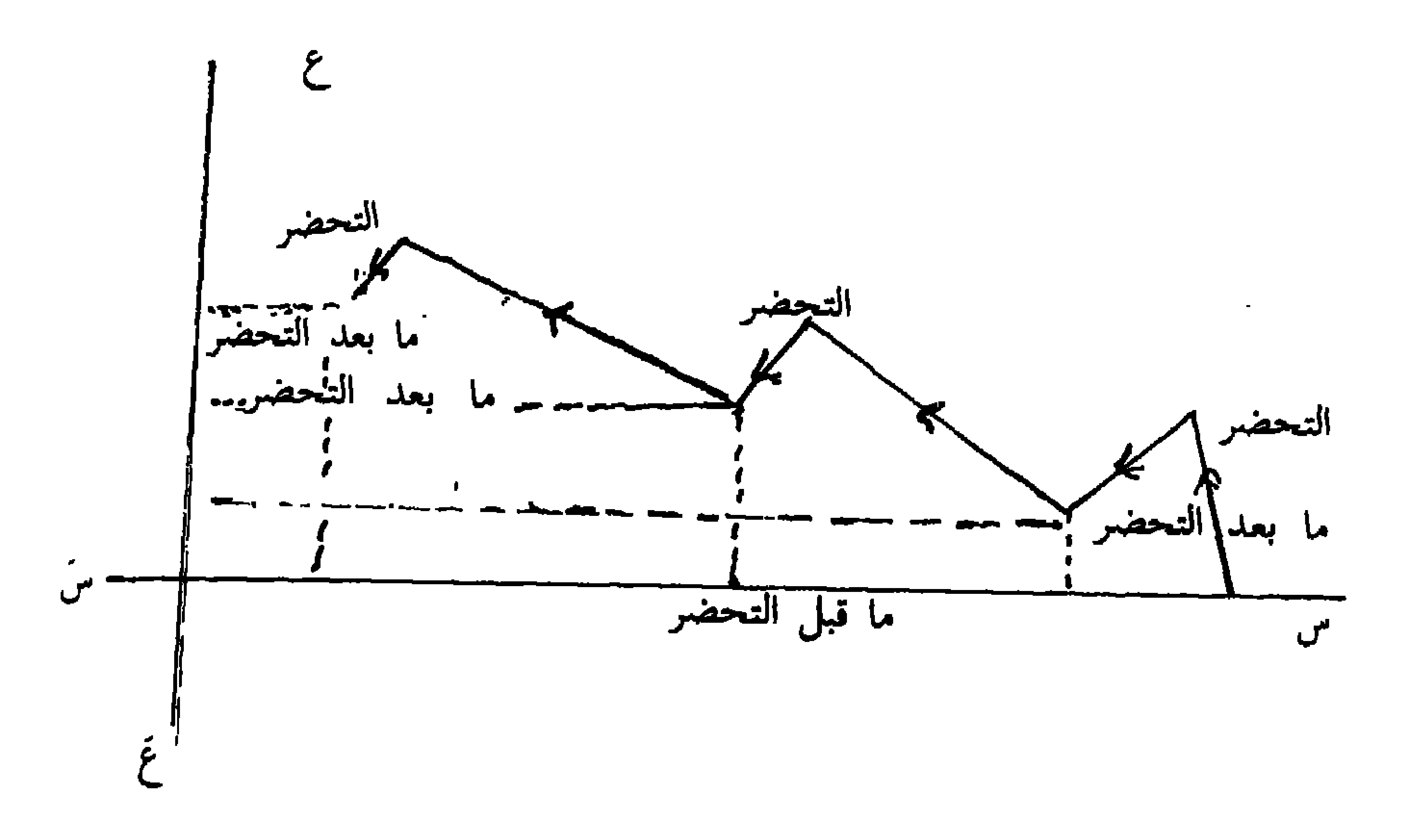
(1) المرجع نفسه، ص: 44 — 46.



يتجلى لنا مما سبق أن مجتمع ما قبل التحضر يمثل انطلاق الحضارة، بينما يمثل مجتمع ما بعد التحضر، نقطة نهاية تدهور الحضارة وقاعدة انطلاقها في الوقت نفسه.

ونستنتج من هذا أن أي مجتمع خرج من مرحلة البداوة أو ما قبل التحضر، لا يمكنه أن يعود مرة الى هذه المرحلة، وانما يرجع الى مرحلة التخلف أو ما بعد التحضر، ويظل فيها حتى يتسنى له أن ينطلق مرة أخرى الى التحضر...

ويتضح هذا في الرسم التالي:



ونحن لا نقصد مما سبقت الاشارة اليه بمصطلح (مجتمع ما بعد التحضر) ما قصده مالك بن نبي من أنه المجتمع المتقهقر الى الوراء في السير، وانما نريد به المجتمع الذي أخذ يتوقف عن مواصلة سيره الى الامام، أي أنه بدأ يتخلف عن ركب الحضارة الانسانية.

ويبدو أن مالك بن نبي نفسه يخلط في تعريف هذا المجتمع فهو يشبهه بالمتسلق الذي أخذ يتقهقر الى الوراء، بعد ما وصل الى نقطة معينة من قمة الجبل وهذا يعني أنه يقصد بما بعد التحضر، الرجوع الى الصفر، وهذا مستحيل من الناحية المنطقية والتاريخية، في تطور المجتمعات وفي تطور الانسان نفسه[1]، على سبيل المثال، لو أخذنا المثال الذي قدمه الكاتب نفسه حين شبه مجتمع ما بعد التحضر بالعجوز، لوجدنا المجتمع لا يتقهقر الى الوارء، وانما يتوقف ويتخلف في المسيرة من الناحية العملية أو الفكرية.

---

(1) أنظر الرسم السابق.

فالتخلف يشكل مظهرا من مظاهر مشكلة الانسان الذي نسي لعجز أو لتجاهل ـــ طريقة استعمال وسائله الأولية: التراب والزمن بصورة خاصة.

فالتخلف عند مالك بن نبي هو الركود أو ما قبل التحضر، ولكن التخلف بالمعنى الذي أقصده هو مرحلة ما بعد التحضر، أي المرحلة التي سبق للمجتمع أن عرف فيها وسائل تحضره، ولكن بمرور الزمن ونتيجة أسباب داخلية؛ كأن يميل ميل المجتمع المترف الى السكون، أو خارجية كالحرب أو الاستعمار، نسي طريقة استعماله لوسائل تحضره.

نصل من هذا الى الفرق الجوهري بين (النمو) و (التخلف) فمرحلة ما قبل التحضر تبدأ في تطورها بما يسمى (نموا) في حين نجد مرحلة ما بعد التحضر تشرع في تقهقرها بما يسمى (تخلفا)، فالمجتمع البدائي حينما يبدأ في التقدم، يدخل في عملية النمو، أما المجتمع المتحضر فانه يدخل ـــ إذا بدأ ينتكس ـــ في عملية التخلف.

وأحسن ما يشرح الفرق بين النمو والتخلف، هو الموازنة التي أجراها الكاتب نفسه، حين ربط النمو بالفعالية والتخلف بعدم الفعالية، ربط يبدو معه مجتمع ما قبل التحضر في حاجة الى فعالية، أي الى (نمو)لكي يتحضر، في حين يحتاج المجتمع المتحضر الى عدم الفعالية لكي يتخلف عن موكب الحضارة[1].

مرحلة التحضر:

انطلاقا من نظرية الأعمار عند مالك بن نبي فان المجتمع المتحضر هو الذي بلغ عمر الفكرة، وتتمثل هذه الفكرة في جملة عوامل معنوية

---

(1) أفاق جزائرية ص: 86 ـــ 96.

ومادية، تتيح لهذا المجتمع أن يوفر لكل فرد من أفراده، جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة، لمواصلة عملية التحضر، لأن الحضارة ما هي سوى القدرة على القيام بوظيفة أو بمهمة معينة تخدم تقدم المجتمع أو نموه.

وبادىء ذي بدء، يتحتم علينا أن نجيب على هذه الأسئلة، حتى يتسنى لنا إدراك ماهية الحضارة:

ــ ما هي شروط التحضر؟
ــ ما هي مستويات التحضر الكامل؟
ــ كيف يستطيع المجتمع الذي بلغ مستوى معينا من التحضر أن يحافظ على هذا المستوى الحضاري؟

وفيما يتعلق بالسؤال الأول فان جزءا من الاجابة عيه قد سبق، أما الجزء الباقي فيكمن في أن المنهج الجديد لتحضر أي مجتمع يعاني من أزمة التخلف أو الركود يعتمد على مرحلتين أساسيتين هما:

1 ــ مرحلة اقتصاد يضمن القوت (اقتصاد الكفاف).
2 ــ مرحلة اقتصاد يضمن النمو (اقتصاد التقدم).

وبعبارة أخرى يجب أن تجد كل الأفواه قوتها كما يجب على كل الأيدي أن تعمل[1].

«فالمسلمة الأولى يفرضها الاختيار لمبدأ معين يلزمه المجتمع ويسجله في دستوره بوصفه أساسا لعقده الاجتماعي».

«أما المسلمة الثانية فليست اختيارا، بل هي ضرورة تفرضها المسلمة الأولى بوصفها شرطا لاستمرار التفاعل بين الانتاج والاستهلاك تفاعلا

---

(1) مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، ص: 145 ــ 155.

جذليا، نستطيع صياغتها في منطقية إذا قلنا: لا انتاج دون استهلاك ولا استهلاك دون انتاج»[1].

وليس المقصود من هذا أن على السلطة أن توفر لكل فرد ما يحتاجه ماديا فحسب، بل أن الغرض الأساسي أن تتوافر حقوقه الانسانية التي في ظلالها يمكنه أن يسهم بكل نشاطه في بناء صرح الحضارة.

وإذا كان واجبا على كل مجتمع يريد أن يتبوأ تاريخ الحضارة، أن يراعي هذين الشرطين، فان هناك أيضا أسسا أخرى يجب عليه أن يراعيها وتتمثل هذه الأسس أو العناصر الأولية في مجموع الأشخاص ومجموع ضروب التراب ومجموع الأزمنة، التي تعد في مجموعها منتجات حضارة ولكن ضمن حالة شتيتة وسائبة، أي دون اعتبار لصلاتها الداخلية أو لتركيبها المتآلف.

والمقصود بمجموع الأشخاص: الانسان بوصفه كائنا اجتماعيا، أما مجموع ضروب التراب، فيقصد به: (التراب) مع كامل مشروطيته ووضعيته القانونية واعداده الفني، ويقصد بمجموع الأزمنة: (الزمن) الذي يتم تكييفه اجتماعيا، ليحول الى زمن اجتماعي بادماجه ضمن جميع العمليات الصناعية والاقتصادية والثقافية، بوصفه ركيزة تقوم عليها سائر اطرادات هذه العمليات[2].

ونستخلص من هذا، أن أي ناتج حضاري = انسان + وقت + تراب، أو بعبارة أخرى فان الحضارة = انسان + وقت + تراب، وبالتالي فمشكلة الحضارة تتشكل في ثلاث مشكلات أولية هي: مشكلة الانسان ومشكلة التراب ومشكلة الوقت.

---

(1) المسلم في عالم الاقتصاد، ص : 96.
(2) آفاق جزائرية، ص 59 ـ 60.

1 ـــ مشكلة الانسان:

ان مشاكل الانسان تختلف باختلاف البيئات والأوضاع التاريخية التي تحيط به ولا نرمي من هذا الى دراسة مشاكل انسان مجتمع معين وانما نريد دراسة مشاكل الانسان في كل مجتمع يسمو نحو التحضر وذلك لأن الانسان يؤثر في المجتمع بوصفه فردا فيه من خلال ثلاثة مؤثرات رئيسية هي:

1 ـــ الفكر.
2 ـــ العمل.
3 ـــ المال.

ومن الممكن أن نقلب الصيغة ونقول: ان قضية الفرد في المجتمع منوطة بتوجيهه في نواح ثلاث:

أ ـــ توجيه الثقافة.
ب ـــ توجيه العمل.
ج ـــ توجيه المال[1].

أ ـــ توجيه الثقافة:

لقد سبق أن عرفنا قيمة الثقافة في بناء الحضارة، والثقافة كما هو معروف، ميزة تخص الانسان، وبفضل التوجيه الثقافي يمكن للانسان أن يسهم في قيام الحضارة.

والتوجيه الثقافي السليم هو الذي يراعي عناصر الثقافة وهي كما سبق أن بيّنّا:

(1) شروط النهضة، ص : 113 ـــ 116.

1 ــ التوجيه الخلقي.
2 ــ التوجيه الجمالي.
3 ــ المنطق العملي.
4 ــ الصناعة (بتعبير ابن خلدون).

فإذا تم لمجتمع ما أن عمل بهذه التوجيهات الأربعة، فان العنصر الأول (الانسان) من عناصر تركيب الحضارة، يكون قد أصبح ايجابيا وبالتالي يمكنه أن يشرع في بناء الحضارة. معتمدا على العنصرين الآخرين (التراب والوقت).

ب ــ توجيه العمل:

هو الحلقة الثانية من مشكلة الانسان ، ويقصد به: «سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد، ويشمل ذلك السائل والراعي وصاحب الحرفة والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف والفلاح... لكي يضع كل منهم في كل يوم، لبنة جديدة في البناء «ويجب أن» يكون التوجيه المنهجي للعمل شرطا عاما أولا، ثم وسيلة لكس ب العيش بعد ذلك»(1).

ويعني هذا، أن على المجتمع الذي يريد أن يتقدم نحو أبواب الحضارة أن يهتم في المقام الأول بعملية التوجيه العملي، ثم يكون بعد ذلك، التوجيه في العمل من أجل كسب العيش، أو بعبارة أخرى، يجب على المجتمع أن يوضح لأفراده أن العمل شرط أساسي، ليس فقط لكسب العيش، وانما هو عملية ضرورية تحقق للمجتمع لونا من ألوان التطور.

ج ــ توجيه رأس المال:

لم يكن الوضع الاجتماعي في العالم في عهد كارل ماركس، يدعو الى تحديد رأس المال «من حيث هو آلة اجتماعية، وانما من حيث هو آلة

(1) المرجع نفس، ص: 163 ــ 166.

سياسية، بين يدي طبقة معينة هي (البرجوازية) لاضطهاد طبقة أخرى هي (البروليتاريا).

أما الآن، فالوضع في العالم المتخلف قد تغير، فقد أمسى تحديد رأس المال يتمثل في كونه آلة اجتماعية تنهض بالتقدم المادي، وليس آلة سياسية في يد فئة رأسمالية[1].

ونفهم من هذا، أن توجيه رأس المال في الدول النامية حاليا، لا يتصل (بالكم) فحسب بل (بالكيف)، فالأفضل أن تكون كل قطعة مالية متحركة متنقلة حتى تخلق معها العمل والنشاط، أما (الكم) فيأتي في المرحلة الثانية بعد ما يأخذ المجتمع مستوى معينا من النمو الحضاري[2].

نستخلص من هذا، أن توجيه رأس المال من أجل بناء حضارة ما، لا يتطلب دائما كمية عظمى من المال، وانما يتطلب قبل كل شيء كيفية تسيير ما توافر للمجتمع من مال مهما كانت كميته ضئيلة، وذلك لأن رأس المال هو في الحقيقة عامل ثانوي بالقياس الى العامل الأساسي (الانسان)، بل ان رأس المال والعمل منوطان بالانسان ذاته، الذي يضاعف العمل المفيد بفضل توجيهاته الثقافية، وبالتالي يتضاعف رأس المال.

مثال ذلك، أن ألمانيا لم يكن لديها بعد هزيمة الحرب العالمية الثانية في ثروتها المالية، سوى رأس مال ضئيل في مقابل بعض الدول الأخرى، ولكنها (المانيا) استطاعت بفضل الانسان الذي توافرت فيه شروط العمل، أن تتسلق سلم الحضارة بعد زمن قصير، وتعيد الى صندوقها الثروة المالية الضرورية.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 167.
(2) المرجع نفسه، ص: 170 ــ 171.

2 ـ مشكلة التراب:

ليس المقصود هنا، أن نبحث في خصائص التراب، وانما نريد أن نبحث في هذا العامل، من حيث قيمته الاجتماعية ومن حيث كونه عاملا من عوامل النهضة الحضارية.

ومن الطبيعي أن تخضع مشكلة التراب لمشكلة الانسان لأن التراب مادة جامدة، لا تتحرك الا إذا حركتها سواعد قوية موجهة توجيها فنيا أو ثقافيا وهذا ما تؤكده موازنة النهضة اليابانية بالسكون الأندونيسي، فاليابان على الرغم من ضعف تربتها (مجرد جبال صخرية وجزر)، استطاعت أن تتقدم في مسيرتها الحضارية، بفضل ما قام به الانسان الياباني من تطويع عنصر التراب أو تكييفه حسب الفوائد والمتطلبات الاجتماعية: في حين ظلت أندونيسيا تغط في تخلفها، على الرغم من خصوبة أراضيها وغناها بالثروات المعدنية والطبعيية، والسبب يرجع هنا، بالدرجة الأولى، الى موقف الانسان نفسه من عنصر التراب، وليس الى تركيب التراب، أو بعبارة أخرى، ان السبب هنا يرجع الى وجود عنصر التحدي ـ بتعبير ـ (توينبي) ـ عند الانسان الياباني، وعدم وجوده عند الانسان الأندونيسي.

3 ـ مشكلة الوقت:

يقصد بالوقت، قيمته عند الانسان، وليس الزمن المطلق، فالانسان الألماني، استطاع أن يسترجع كل ما خربته له الحرب العالمية الثانية في وقت قصير جدا، فبعد أقل من عشر سنوات من انتهاء الحرب، أصبحت المانيا تتمركز في مكانها الحضاري[1]، مسايرة في ذلك الدول المتحضرة،

---

(1) تقع المانيا الاتحادية في المرتبة الثالثة بعد أمريكا وروسيا، للتوسع أنظر (قضايا عصرنا) ترجمة د. نور الدين حاطوم، ط دار الفكر 1972.

والسبب في هذا لا يخرج عن موقف الانسان الألماني من (الوقت) الذي تمثل في مجموعة من الاجراءات، منها على سبيل المثال لا الحصر، مضاعفة ساعات العمل وتقديس الوقت ورفض الاهمال والتراخي في العمل...

والنهضة الاسلامية نفسها انطلقت من مبدأ تقديس الوقت: «الوقت من ذهب، الوقت كالسيف، ان لم تقطعه يقطعك...»، ويتجلى هذا مثلا في أن أحد المسلمين كان يحمل صخرتين أثناء بناء المسجد، عوض أن يحمل صخرة واحدة، وهذا ان دل على شيء فانما يدل على مدى إدراك هذا المسلم لقيمة الوقت: ان اتمام هذا المشروع في وقت قصير له فعالية أفضل من اتمام المشروع نفسه بعد ردح طويل من الوقت.

بل ان ازدهار الحضارة الاسلامية في سرعة مذهلة يرجع وقتذاك — الى تقديس الوقت عند المسلمين.

وطبيعي، أن هذا لا يعني مجرد السرعة في تنفيذ المشاريع، فاحترام الوقت، لا يتوافر لأي انسان أو مجتمع، انما هو يتوافر للانسان أو المجتمع الذي خضع للتوجيهات الأربعة السابقة: التوجيه الاخلاقي، التوجيه الجمالي التوجيه المنطقي، التوجيه الثقافي، ولولا هذه التوجيهات، لكان عمل الانسان الألماني أو عمل الانسان المسلم القديم مجرد سباق في الفراغ، وعاقبته كما يقال الندامة وليست السلامة.

ولقد وقعت بالفعل، جل المجتمعات المتخلفة في دوامة من السباق فأندونيسيا مثلا، سارعت في اقتباس مشروع (الدكتور شاخت) وعمدت الى تطبيقه في بلادها، دون أن تفكر أو تتأنى في دراسته، مما جعل مفعول هذا المشروع يظل سلبيا مع أنه كان ايجابيا في ألمانيا.

وتجدر الاشارة، أخيرا، الى أن اخفاق بعض المجتمعات في نباء صرح حضراتها — على الرغم من توافرها على جميع عناصر الحضارة — لا يكمن

في عدم عنايتها بمشكلة الانسان، الذي يعتني بدوره بمشكلة الوقت والتراب فحسب، وانما يكمن السر أيضا في فقدان هذه العناصر لعنصر رابع، يقوم بعملية التركيب أو الربط بينها، وهذا العنصر هو (العامل الاخلاقي).

4 ــ العامل الاخلاقي:

ان كل حضارة تتطلب كما بيّنا، رأس مال أولي يتركب من الانسان والتراب والوقت، وتحتاج هذه العناصر الأسياسية بدورها لكي تجتمع مع بعضها الى العامل الاخلاقي، الذي يحتم تماسكها ويؤثر في مزجها بعضها ببعض.

والمقصود بالعامل الاخلاقي ليس مجرد ما سبقت الاشارة اليه في باب عناصر الثقافة تحت اسم (التوجيه الاخلاقي)، بل يقصد به هنا (مبدأ) معين، يتشبث به أفراد المجتمع باسرهم ويعتصمون به، وهذا المبدأ قد يكون فكرة دينية مقدسة تؤلف بين أفراد المجتمع، وقد يكون فكرة أو مشروعا معينا، يستحوذ على عقول أفراد المجتمع، ويؤلف بينهم كالفكرة الماركسية في المجتمع الشيوعي، وفكرة غاندي في الهند، والفكرة الصهيونية عند الصهاينة، وقد يكون هدفا مشتركا كالمطالبة بالاستقلال إذ تجد أفراد المجتمع يتضامنون ويتوحدون حول تحقيق هذا الهدف.

غير أننا لا نبحث هنا عن مغزى أي فكرة أو دافع لمجتمع ما نحو أي غاية أو غرض، وانما نريد أن نعرض الى ما يسميه مالك بن نبي (مركب الحضارة)(1).

وقد أرجع هذا المركب الى الفكرة الدينية، التي تعد مركب جميع أنواع الحضارات الانسانية، على اختلاف أجناسها وبلدانها.

---

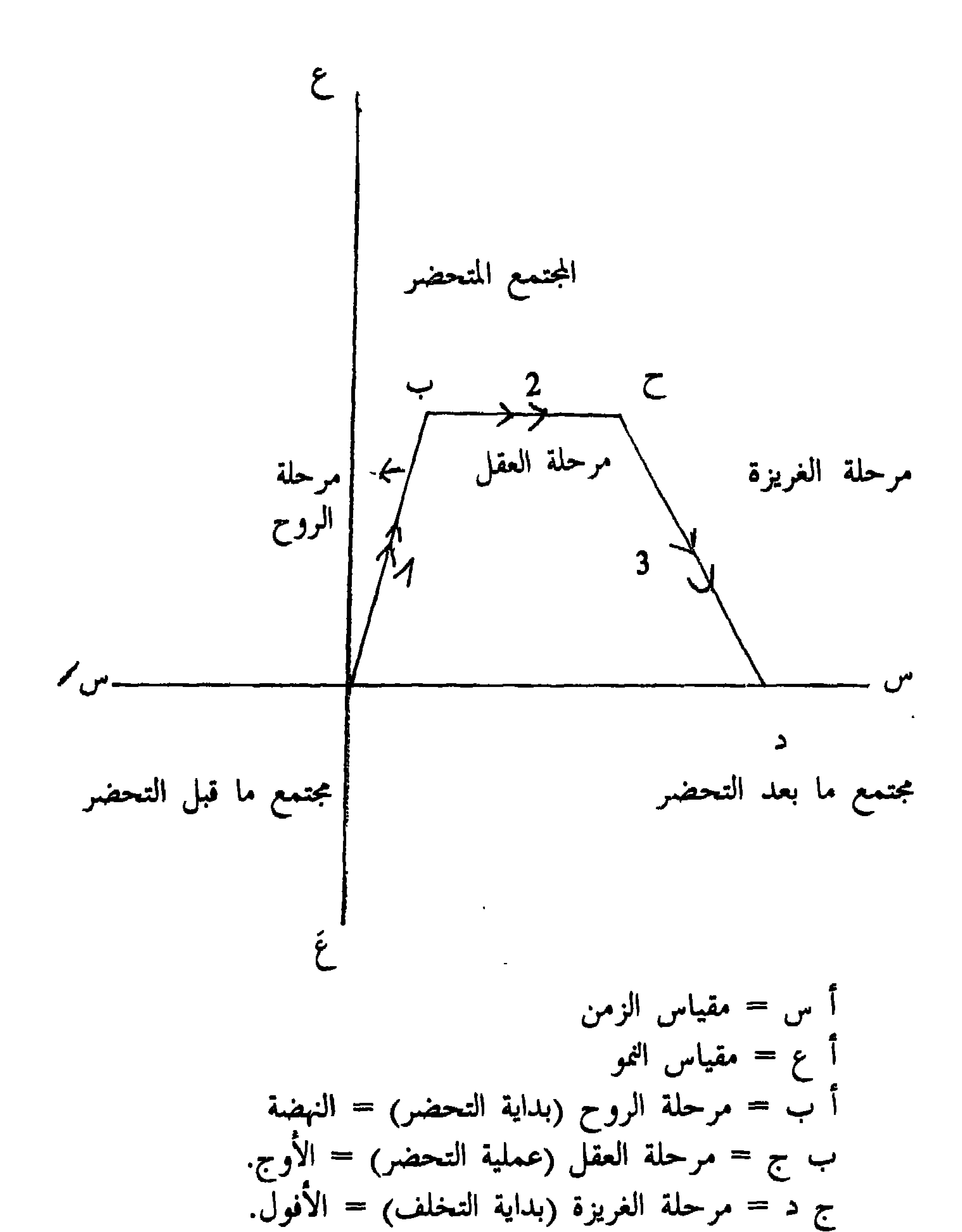
(1) شروط النهضة: ص 66 وميلاد مجتمع، ص: 50 ــ 53.

لقد انطلقت الحضارة الاسلامية من الفكرة الدينية، التي طبعت الفرد بطابعها الخاص، ووجهته نحو غايات سامية، أما فيما يتعلق بتأخر مولد الحضارة المسيحية عن مولد الحضارة الاسلامية، على الرغم من أن الفكرة المسيحية سبقت الفكرة الاسلامية الى الوجود، فانه يرجع — فيما يرى مالك بن نبي — الى أن الفكرة الدينية في المجتمع المسيحي في مرحلة ما قبل التحضر، كانت فكرة روحية لم تنزل الى الأرض (أو الواقع) الا بعد الحضارة الاسلامية بوقت طويل، بينما نجد أن الفكرة الدينية في الحضارة الاسلامية، قد نزلت الى الواقع ولم يطل بها الوقت في برجها الروحي، ويرجع ذلك الى أسباب عديدة منها: أن الفكرة المسيحية وجدت في مناخ تسيطر عليه مجموعة من الأفكار الأخرى، في حين وجدت الفكرة الاسلامية فراغا في المجال الديني مما يسهل لها أن تنفذ بسرعة في قلوب المسلمين وعقولهم[1]. والفكرة الدينية هي مجرد دافع أولي لنهضة المجتمع، فالحضارة الاسلامية قد خرجت من عمق النفوس قوة دافعة الى سطح الأرض، وأخذت تتغلب على جاذبيتها بما تبقى لديها من مخزون روحي، حتى وصلت الى الأرض حيث يظهر دور العقل مكان الروح[2].

ويستمر الانسان في بناء حضارته، طالما بقي متمسكا بالعقل الذي استمده من المركب الأساسي للحضارة، الى أن يضعف هذا المركب الاخلاقي أو الديني فيبدأ العقل يتعرض شيئا فشيئا للغرائز ثم يخضع لها في النهاية.

---

(1) شروط النهضة: ص، 81 — 82.
(2) المرجع نفسه، ص: 78.



أ س = مقياس الزمن
أ ع = مقياس النمو
أ ب = مرحلة الروح (بداية التحضر) = النهضة
ب ج = مرحلة العقل (عملية التحضر) = الأوج.
ج د = مرحلة الغريزة (بداية التخلف) = الأفول.

إذا كانت الحضارتان الاسلامية والمسيحية قد نشأتا بفضل المركب الديني، فهل هناك مركب ديني أدى الى قيام الحضارة الشيوعية؟

الشيوعية في صورتها النظرية مجرد فكرة لماركس، ولكن هذه الفكرة في جوهرها نشاط المؤمنين بها، المدفوعين بالقوة الداخلية نفسها التي دفعت غيرهم من المؤمنين بأفكار دينية، أو سياسية أو علمية في مختلف العصور الى بناء الحضارات.

زيادة على هذا، نلاحظ أن الملحد نفسه، يؤمن بفكرة أو بقوة ما عند انكاره لوجود الله، والانسان الشيوعي الذي رفع مستوى الانتاج اليومي الى الضعف في مناجم الفحم، يشبه من حيث الهدف والدافع الى هذا العمل الانسان المسلم (عمار بن ياسر) الذي كان يحمل صخرتين أو أكثر على كاهله في بناء مسجد المدينة.

ففي كلتا الحالتين: حالة الانسان الشيوعي، وحالة الانسان المسلم يبدو أن الايمان هو الذي مهد الطريق لهذا التفاني في العمل.

اندفع الشيوعي في محاولة مضاعفة الانتاج، ايمانا منه بفكرة الرخاء، أو فكرة الرفاهية المادية والجزاء المادي، بينما انطلق المسلم في مضاعفة عمله ايمانا منه بفكرة الخير (المادي والمعنوي).

ومن الأفضل ــ حتى لا نخلط بين الدافع المادي في الحضارة الشيوعية وبين الدافع الروحي والمادي معا في الحضارتين الاسلامية والمسيحية أن نصطلح على تسمية الدافع المادي في الحضارة الشيوعية (المركب الاخلاقي) ونسمي الدافع المادي الروحي في الحضارتين الاسلامية والمسيحية (المركب الديني)، وذلك لأن المركب الديني، يحتوى على دافعين (مادي وروحي) في حين لا يشتمل المركب الاخلاقي غير دافع واحد، يكون ماديا في الغالب.

والغاية الأولى للمركب الاخلاقي أو الديني تكمن في كونه العنصر الأساسي، لتكوين شبكة العلاقات الاجتماعية. ذلك ما يؤكده مالك بن نبي

بقوله: «وجميع القوانين التي أملتها السماء، ووضعتها محاولات البشر هي في حقيقة الأمر اجراءات دفاعية لحماية شبكة العلاقات الاجتماعية وبدونها لا تستطيع الحياة الانسانية أن تستمر اخلاقيا وماديا»[1].

في ضوء ما سبق يمكننا أن نخرج بثلاث نتائج:

ـ الأولى أن مالك بن نبي اهتم في دراسة الحضارة، شأن الدارسين الآخرين، بالأسباب والعوامل التي تؤدي الى ميلاد حضارة ما، أو انهيارها وقد تمثل هذا على الخصوص، في موازنة بين حياة المجتمع وبين حياة الفرد وكيف أن نمو المجتمع يشبه نمو الفرد من الناحية الفكرية والبيولوجية، فمن الناحية الفكرية نجد الفرد يبدأ بمعرفة الأشياء (الماديات) ثم يتعرف على الأشخاص، ثم يصل في النهاية الى إدراك الحقائق المجردة: عمر الشيء وعمر الشخص وعمر الفكرة، ومن الناحية البيولوجية أو العضوية نلاحظ أن الطفل بعد أن يصبح شيخا أو عجوزا، يأخذ في الانحدار الفناء (الموت).

وينطبق هذا ـ فيما يرى مالك بني نبي ع على المجتمع الذي يشرع في التخلف بعد أن يصل الى قمة نموه، حتى ينتهي به الأمر الى ما بعد التحضر، وهو عمر الموت عند الفرد.

ـ والنتجية الثانية، هي المنهج التحليلي الذي انفرد به مالك بن نبي عن بقية الدارسين، فهو لم يكتف بعملية المتاعبة التاريخية، ورصد الحركات التي مرت بها مجتمعات معينة، نحو حضارتها أو فنائها، بل اهتم بالعوامل الداخلية التى أدت الى وجود الحضارة والى فنائها.

وتبرز معالم هذا المنهج في القاعدة الثلاثية (الانسان + الوقت + التراب) التي انطلق منها الى تحديد أسس أية حضارة، والى العامل المركب لهذه العناصر.

---

(1) ميلاد مجتمع، ص: 88.

ويمكننا أن نسمي هذا العمل (فلسفة الحياة) لأن أي مجتمع يحتاج لكي تتحقق له حضارة ما، أن يكون لديه فلسفة معينة للحياة أو مفهوم واضح لها.

كما يمكن أن ينطبق هذا العمل على ما يسمى حاليا (الحزب)، فكل شعب خلق لنفسه (حزبا) معينا يلتف حوله من أجل بلوغ هدف معين، والمقصود بالحزب هذا فكرة معينة، يلتف حولها المجتمع بأسره من أجل الوصول الى هدف معين.

فالحزب هنا، هو الذي يضع شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تعد المنطلق الأول بل الأساسي، لأية نهضة اجتماعية أو اقتصادية فلولا مثلا، تلاحم الشعب الجزائري حول فكرة جبهة التحرير الوطني لما كان الاستقلال، ولو لا تلاحم الشعب الروسي حول الحزب الشيوعي لما وصلت روسيا الى ما وصلت اليه... وقس على هذا بقية الشعوب على اختلاف أحزابها، (قد تتعدد الأحزاب في بعض الدول، ولكن المصلحة الوطنية العامة تجمعها).

ـــ أما النتجية الثالثة، فهي أن سر تقهقر أية حضارة يكمن في الجيل أو الأجيال، التي عاشت في مرحلة التحضر، فالأجيال التي تعيش في طور الحضارة غالبا ما تتغافل لانغماسها في حياة الترف والبذج عن زرع روح التنمية والنشاط في الجيل الذي سيخلفها، في حمل شعار مواصلة عملية التحضر، لذلك يلاحظ أن أية حضارة تشرع في التقهقر مع ذهاب الأجيال التي كانت تحمل صرحها، والأمثلة على هذا كثيرة، فالحضارة اليونانية قد اندثرت باندثار روادها، وزالت الحضارة الاسلامية بزوال قواعدها المتمثلة في الأجيال التي حافظت على أركانها[1]، كما أن الحضارة الغربية المعاصرة (الرأسمالية والشيوعية) ستندثر، إذا لم يغرس الجيل المعاصر بذور مواصلة التحضر في الجيل الصاعد.

والمراد بهذا، ان الحضارة لا تموت الا بأصحابها، فإذا حاول كل جيل أن يضيف الى ما قدمه الجيل السابق، فان الحضارة لا تتأرجح أبدا، ولا يحدث تخلف رهيب كالتخلف الذي حدث لورثة الحضارة الاسلامية.

ولعل الحكمة الألهية ﴿ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد 13 ــ 11 دليل قاطع على ما نؤكده من أن التقهقر في أية حضارة، لا يقع الا إذا سبق أن مهد له أصحاب الحضارة أنفسهم، بالاهمال وعدم المبالاة والميل الى السكون.

الفصل السابع

التفسير الديني للحضارة عند مالك بن نبي

مما سبق، يتجلى لنا مدى تأثر مالك بن نبي بالتفسير القرآني للتاريخ، في دراسته للحضارة بصورة عامة، وفي اصراره على المركب الديني في تكوين الحضارات بصورة خاصة.

فما هي المعالم الحضارية في القرآن؟

علينا أن نقرر، باديء ذي بدء، أننا لا ننتظر من القرآن الكريم أن يقدم لنا تحليلا لبناء الحضارة أو لتركيبها، ذلك ما وقعت فيه التفسيرات العلمية للقرآن، وانما نبحث فقط عن المعالم التي أنارت الطريق أمام المسلم في بناء حضارته، وعما تضمنه القرآن من عبر تخص الحضارات المندثرة.

فماذا جد على المجتمع العربي بنزول القرآن، علما أنه لم يكن لديه تصور واضح للحضارة؟

يتبين هذا بصورة خاصة، في مفهوم المجتمع الجاهلي لمسيرة التاريخ، فأغلب الأثار الشعرية عند الجاهليين تؤكد الخوف من الزمن، وقد تمثل ذلك على الخصوص في اهتمامهم بمشكلة الموت والدهر، انهم اهتموا بنهاية الزمن وأهملوا الاهتمام ببدايته.

ولما جاء الاسلام، كان أول ما غيره هو فلسفة التاريخ عند الانسان الجاهلي فبعد ما كان قد هيمن طابع الشقاء المتعلق بمشكلة الفناء، أصبح مفهوم التاريخ قائما على غايات وجودية للانسان، وتوثقت علاقة الوجود المتزمن بوجود آخر غير متزمن، وتعلقت آمال الزمان الفاني (بالابدية)، في رحاب السرمدية التي هي مصدر كل خير وابتهاج[1].

---

(1) أدب التاريخ عند العرب، ص: 183.

لم يعد الزمان مثلا في الحس الاسلامي فناء ضائعا مع الأيام، يثير مشاعر الفقادن والحسرة على ما مضى وفات، وانما صار لكل ما تم من الأفعال في الماضي وجود ثابت حي محفوظ في كتاب الأعمال ليوم الحساب.

يقول تعالى:

ـ ﴿وكلّ انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا﴾ الاسراء 17 ـ 13 و 14.

ـ ﴿يوم يبعثهم الله جميعا فينبئهم بما عملوا، أحصاه الله ونسوه﴾ المجادلة 58 ـ 6.

ـ ﴿انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم، وكل شيء أحصيناه في امام مبين﴾ يس 36 ـ 12.

ـ ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم، ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾ طه 20 ـ 55.

ـ ﴿ثم انكم يوم القيامة تبعثون﴾ المؤمنون 23 ـ 16.

لم تعد فكرة الزمان تتعلق بالحسرة، التي هي رمز الضياع والفناء عند الجاهلي، وانما أصبحت تتعلق بالتفاؤل والايمان بالخلود في حضرة السردمية المطلقة.

وزيادة على ما تضمنه القرآن الكريم من فلسفة للزمان، فانه تضمن فلسفة الانسان نفسه، ففي القرآن وجد الانسان كرامته، وبفضله عرف الانسان دوره في التاريخ.

ـــ ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا، وانكم الينا لا ترجعون﴾ (المؤمنون 23 ــ 115.

ـــ ﴿وإذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة، قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال: إني أعلم ما لا تعلمون﴾ البقرة 2 ــ 30.

﴿أيحسب الانسان أن يترك سُدَى﴾ ... القيامة 75 ــ 36.

من أجل تحقيق هذا الهدف سن الاسلام مجموعة من التعاليم، يختص بعضها بالعقائد، وهو ما شملته بقية الأديان من علاقة الانسان بربه ويتعلق بعضها الآخر بالأعمال التي ينبغي على الانسان أن يقوم بها، وهذا ما لم تتضمنه الكتب المقدسة كما وصلتنا الآن، فالعهد الجديد يشير الى أن الانسان قد أخطأ بسقوط آدم من الجنة، فانحرفت طبيعته وفسدت، وكان لابد من تجسد الله في شخص المسيح ليخلص الانسان بينما أعطت تعاليم القرآن للانسان حريته وعظمته وكرامته، يقول تعالى:

﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ الاسراء 17 ــ 80.

﴿قلنا: اهبطوا منها جميعا، فاما يأتينكم مني هدى، فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ ...البقرة 2 ــ 38.

من أجل ذلك كانت خلافة الانسان لربه على الأرض تعبيرا عن تحمله لمسؤولية بناء مجتمع انساني، يشارك في عمران الأرض، ويسمو بروحه في الوقت نفسه على العالم المادي[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص: 205.

والى جانب فلسفة الانسان والزمن في هذا الكون، تضمن القرآن فلسفة الطبيعة، «ومفهوم الطبيعة في القرآن يقوم على اعتبار الطبيعة وسيلة لمعرفة الله، وبرهانا على قدرته وحكمته من جهة، كما يقوم على نفي ألوهيتها، وبيان أنها مسخرة لنفع الانسان وخيره من جهة أخرى»[1].

ــ ﴿وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار﴾ ابراهيم 14 ــ 32.

ــ ﴿وسخر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهار﴾ ابراهيم 14 ــ 33.

ــ ﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا﴾ النحل 16 ــ 14.

ــ ﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض﴾ لقمان 31 ــ 20.

وبعدما عرفنا المغزى الحضاري من وجود الانسان، الذي يضع تاريخه بنفسه، ويكيف الطبيعة التي تحيط به نلقي نظرة حول بعض النصائح أو الارشادات التي أتى بها القرآن لتكون بمثابة عبر للانسان حتى يتجنب ما وقعت فيه الأمم السالفة.

ــ ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فأنظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ آل عمران 3 ــ 137.

ــ ﴿ذلك بان آلله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الأنفال 8 ــ 53.

ــ ﴿ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد 13 ــ 11.

ـ ﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكم موعدا﴾ الكهف 18 ـ 59.

ـ ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾ الأنبياء 21 ـ 105.

ـ ﴿وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم﴾ الفرقان 25 ـ 37.

ـ ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾ النساء 4 ـ 26.

ـ ﴿واتقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة﴾ الأنفال 8 ـ 25.

ـ ﴿يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان﴾... الاعراف 7 ـ 27.

ان هذه التعاليم القرآنية تشير اشارة واضحة الى أن فناء الحضارات السابقة يقع على عاتق المجتمع نفسه، وان ما حل بأي مجتمع من تفكك وانحلال، يرجع الى موقف الانسان من نفسه، كما أن امكان التقدم والنماء والخير والفلاح، يتحقق إذا التزم المجتمع بالمبادىء الاخلاقية والروحية التي تنص عليها الشريعة الاسلامية.

فتاريخ الانسانية بالمفهوم الاسلامي إذن عبارة عن حلقات من البناء والانحلال، وان مصدر الانحلال هو الجنوح عن الحق أو التعاليم السماوية التي أنزلها الله لعباده.

ونستخلص من هذا، أن القرآن قد نص على الدورات الحضارية المتتابعة التي تهتدي كل دورة منها بنور النبوة مدة من الوقت، ثم يعقب ذلك انحلال تدريجي، لا يلبث أن يتكشف عن حقبة جديدة بظهور نبي جديد حتى كانت آخر الرسالات التي يظل معها بيانها نورا هاديا الى يوم القيامة.

والأنبياء، بهذا المفهوم لم يكونوا دعاة الى عقيدة وشريعة فحسب بل كانو مؤسسي حضارات(1).

في ضوء هذا كله، يتسنى لنا الآن أن نؤكد على تأثر مالك بن نبي في دراساته للحضارة بالقرآن الكريم، وتتجلى معالم هذا الثأر في النقاط التالية:

1 ـــ يبدو واضحا كيف ربط القرآن الكريم في تحليله ... الحضاري بين فعالية الانسان والزمان والطبيعة، وكيف أن هذه العناصر الثلاثة لا تؤدي مفعولها الا إذا توافرت للانسان الذي هو سيدها .. يتحلى بالروح الأخلاقي والسيرة الحسنة.

2 ـــ ان الاسلام يجمع في تعاليمه بين الشرائع العقائدية، التي تتعلق بالعباد..، وبين الشرائع المهنية التي تختص بعلاقة الانسان بما حوله من عناصر الطبيعة حية وميتة.

3 ـــ الزمان في الاسلام، ليس مجرد الحياة الدنيا، (الزمان المتزمن) كما جاء في المفهوم الماركسي، وليس الحياة الآخرة، على حد اعتقاد رجال الكنيسة ان وجود الانسان يتمثل في زمانين: الزمان الحاضر (الحياة الدنيا)، والزمان المستقبل (الآخرة)، وبالتالي فجزاء الانسان مضاعف: جزاء دنيوي يتعلق ببناء حضارته وجزاء أخروي، يتمثل في التنعم بنعم الله في الآخرة.

4 ـــ ان الاسلام كان آخر الأديان يقوم بعملية انقاذ للبشرية، ولذلك فهو أبدى وليس هناك أمل في انتظار مرشد أو منقذ آخر.

وكما هو واضح، فان هذه المعالم الثلاثة (الانسان، الزمان، الطبيعة) موجودة عند مالك بن نبي ، فهو قد انطلق ـــ كما مر بنا ـــ في توضيح

(1) المرجع نفسه، ص: 223 ـــ 224.

كيفية تكوين الحضارة، بجعله أولا الانسان والتراب والوقت، عناصر للحضارة وبما رآه ثانيا، من أن هذه العناصر لا يمكن أن تؤدي فعاليتها الا بوجود رباط أو مركب ديني، هو القرآن بحكمه الكتاب السماوي لآخر الأديان وباحتوائه على جميع شروط النهضة الانسانية المثالية.

خاتمة

الاسلام، الاستعمار، الحضارة: محاور ثلاثة تشغل الفكر الاسلامي المعاصر. وفي ضوئها حاولت أن أتتبع موقف مالك بن نبي أحد أساطين الفكر الاسلامي، وقد تمثلت هذه المتابعة في استعراض ومناقشة وتحليل مجموعة من العناصر الأساسية، كموقف الاستعمار العسكري والسياسي من الاسلام وحقده عليه والطرق أو الوسائل التي استغلها في تضليل المسلمين وابعادهم عن دينهم، وموقف المفكرين المسلمين أنفسهم من الاسلام، مراعيا الفروق التي تفصل بينهم، إذ بدا لي أن علماء الاسلام ومفكريه قد انقسموا في موقفهم من الاسلام ثلاثة أقسام:

ــ قسم ظل مرتبطا نظريا وليس عمليا ببقايا أو بأطلال الحضارة الاسلامية، دون أن يتوقف عن ترديد حكمته المشهورة: «بفضل الحضارة الاسلامية وصل الغرب الى ما هو فيه من التحضر».

ــ قسم آخر تخلص تماما بما يربطه بالحضارة الغربية المعاصرة، معتقدا أن الدين (أي دين) لا علاقة له بالتحضر، وانه مجرد مناسك روحية، تنفع الانسان في الآخرة، ولا علاقة لها بالدنيا.

ــ أما القسم الثالث فتمثله جماعة من علماء الاسلام، الذين تمثلت في منهجهم روح الموضوعية، ولذلك فهم لم يحصروا أنفسهم بين جدران ماضي الاسلام، ولم يتخلوا عنه أيضا، كما أنهم أخذوا من الفكر الغربي ما بدا لهم مفيدا في اعادة بناء الحضارة الاسلامية.

وتجدرة الاشارة هنا الى أنني حاولت أن أعرج على بعض القضايا، التي أثارها علماء الاسلام، مراعيا بصورةخاصة مدى علاقة هذه القضايا بدائرة الصراع الفكري في العالم الانساني بأسره.

وعلى الرغم من أن هذا الفصل، كان مجرد مدخل لبقية الفصول الا أنني أعتقد أنه عنصر مهم في هذا البحث، وذلك لأنه بمثابة وجه من وجوه الموازنة بين عمل زمرة من علماء الاسلام المحدثين، وعمل مفكر مسلم معاصر هو مالك بن نبي، فبفضل هذا العرض تسنى لي أن أتبين وجوه الشبه والاختلاف بين أطراف الصراع الفكري في العالم الاسلامي، كما أنني تمكنت من الوصول الى معرفة مدى اسهام مالك بن نبي، في انارة ليل الصراع الفكري في العالم الاسلامي بصورة خاصة، وفي العالم الانساني المتخلف بصورة عامة.

وإذا كان الفصل السابق قد اهتم ـــ خاصة ـــ بموقف مفكري الاسلام، على اختلاف اتجاهاتهم من الاسلام، فان الفصل الثالث اقتصر على متابعة موقف مالك بن نبي من الصراعات الدينية والفكرية والسياسية والاجتماعية والحضارية المختلفة، ولقد كان غرضي من هذا الفصل محاولة معرفة موقف مالك بن نبي من هذه الصراعات المختلفة في العالم الاسلامي، وقد تجلى لي أن مالك بن نبي قد سبر مواقف بقية علما الاسلام والمستشرقين، مفندا ما رآه باطلا، وموضحا أيضا ما بدا له ناجعا وبنّاء، دون أن تغلب عليه النظرة العاطفية غير المنهجية.

ويبدو أن الفصلين السابقين اهتما، بصورة خاصة، بالجانب النظري في الصراع، أما الفصول الأخرى (الرابع والخامس والسادس)، فانها اهتمت بالمنهجية، أي بالوسيلة الناجعة التي تؤدي الى تحقيق ما تعرض له الفصلان الثاني والثالث، ولذلك اختص الفصل الرّابع بالثقافة، وهي أهم عنصر تقوم عليه نهضة أي مجتمع يريد أن ينفض عنه غبار الكسل.

ومفهوم الثقافة كما يعرفها مالك بن نبي ليس مجرد ايديولوجية أو مفاهيمية نظرية، وانما هو قبل كل شيء، عمل وجهد ونشاط، كما أنها ليست مجرد علم يتلقاه الفرد من الفرد، وانما هي تتوارث وتكتسب أكثر مما تعلم، ولهذا كان هناك فرق بين التعليم والثقافة.

واتضح من خلال متابعة دراسات مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، أنه يحصر أسباب تخلف العالم الاسلامي ـــ والعالم النامي بأسره في سببين رئيسيين هما: ضعف المنهج والاستعمار بمفهومه الواسع، ويتمثل ضعف المنهج في عدد من المسائل أهمها: عدم ملائمة المناهج المطبقة في البلدان المتخلفة للمناخ الاجتماعي السائد فيها، أما الاستعمار فهو عامل أساسي في تحطيم بذور أية حضارة في العالم النامي، وذلك باستعمال الطرق الخفية في قتل الأفكار الفعالة الحية، دون أن يتعاون في نشر الأفكار الميتة.

ويعد الفصل السادس خلاصة لنظرية حضارية تبناها مالك بن نبي في جميع أعماله الفكرية، فالدراسات الحضارية عديدة ومتباينة، ومن حيث المنظور الذي تطل منه كل دراسة على معالم الحضارات الانسانية، فهناك دراسات رأت أن الحضارات الانسانية تتحرك دائما في اتجاه تصاعدي، ولا تعرف أبدا التقهقر أو التوقف، وان ما يشوبها أحيانا من السكون أو التدهور انما هو في الحقيقة معلم من معالم التطور، وترى دراسات أخرى أن الحضارات تسير في اتجاه عكسي، منطلقة من أن الانسان الأول عرف أسمى حضارة ومنذ سقوط آدم الى الأرض وهو يتعرض لسلسلة من التدهورات، أما النوع الثالث من الدراسات الحضارية فانه يعتقد أن نمو الحضارات لا يمر في اتجاه عمودي (سواء في خطه التصاعدي أو في الاتجاه التنازلي)، وانما في شكل لولبي أو حلزوني، فتبدو علاقة أية حضارة بسابقاتها أو بلاحقاتها علاقة جدلية.

تلك هي أهم المفاهيم التي حاولتْ أن تتعرض لقضية الحضارة أما مالك بن نبي فقد اهتم بدراسة (ماهية) الحضارة مركزا خاصة على طبيعتها وقيمتها، وبفضل هذه الأركان الثلاثة توصل الى تحديد نظرية حضارية انسانية، لا تقتصر على النمو الاقتصادي والتطور الفكري فحسب، بل هي تعتمد ـــ أساسا ـــ على تطور الانسان نفسه، حتى لا يشعر يوما بأنه مجرد آلة يتوقف وجودها بتوقف مفعولها وحركتها.

المصادر والمراجع

مالك بن نبي:

ــ انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث ــ مكتبة عمار للطباعة والنشر والتوزيع عام 1970.

ــ مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي ــ مكتبة عمار طـ 1 عام 1971.

ــ مشكلة الثقافة ــ دار الفكر بيروت د.ت.

ــ المسلم في عالم الاقتصاد ــ دار الشروق ــ بيروت عام 1974.

ــ أفاق جزائرية مكتبة عمار طـ 2 عام 1971.

ــ ميلاد مجتمع ــ دار الفكر ــ طـ 2 عام 1974.

ــ فكرة كومنولث اسلامي ــ مكتبة عمار ط 2 عام 1971.

ــ فكرة الأفريقية الأسيوية ــ مكتبة دار العروبة.

ــ شروط النهضة ــ دار الفكر ــ طـ 3 عام 1969.

ــ تأملات في المجتمع العربي ــ الدار العربية طـ 1 عام 1961.

ــ في مهب المعركة ــ مطبعة الجهاد طـ 2 عام 1962.

ــ الظاهرة القرآنية ــ دار الفكر.

ــ مذكرات شاهد القرن (الطفل) ــ دار الفكر طـ 1 عام 1969.

ــ مذكرات شاهد القرن (الطالب) ــ دار الفكر بيروت.

ــ دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين ــ دار الفكر بدمشق عام 1978.

زكريا ابراهيم:

ــ مشكلة الانسان ــ طـ 1 عام 1959.

زيدان عبدالباقي:

ــ أسس المجتمع الاسلامي والمجتمع الشيوعي ــ مطبعة السعادة 1975.

عائشة عبد الرحمن:

ــ التفسير البياني ــ دار المعارف بمصر عام 1962.

عباس محمود العقاد:

ــ الفلسفة القرآنية ــ ط الهلال مايو 1962.

ــ الانسان في القرآن ــ مطبعة دار الهلال.

عبد الحميد بن باديس:

ــ ابن باديس، حياته وأثاره ــ دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ط 1 عام 1968 (ج، 1، 2، 3، 4) الجزائر.

عبد الله شريط:

ــ الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون ــ ش. و. ن. ت. الجزائر عام 1975.

عبد الله عبد الجبار:

ــ الغزو الفكري في العالم العربي ــ سلسلة المكتبة الصغيرة، عدد 12 شركة مطابع الجزيرة، الرياض ــ السعودية ط 1 عام 1974.

عفت الشرقاوي:

ــ أدب التاريخ عند العرب، مكتبة الشباب القاهرة.

ــ الفكر الديني في مواجهة العصر ــ مكتبة الشباب بالقاهرة 1976.

محمد مالك عبده:

ـــ الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ـــ دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط 2 –ام 1983.

ـــ رسالة الوحيد ـــ دار الشعب القاهرة عام 1970.

محمود الشرقاوي:

ـــ الفرد والمجتمع في الاسلام ـــ مكتبة الأنجلو المصرية.

نازلي معوض أحمد:

ـــ العلاقات بين الجزائر وفرنسا، من اتفاقيات ايفيان الى تأميم البترول، الهئية المصرية العامة للكتاب القاهرة 1978.

يونس درمونة:

ـــ المغرب العربي في خطر ـــ دار الطباعة الحديثة عام 1956.

ـــ مجلة (الوطن العربي) عدد 383 ـــ 385 ـــ 390 ـــ 393 ـــ 394.

ـــ مجلة (الثقافة) الجزائرية عدد 18 السنة الثالثة عام 1973.

ـــ مجلة (البصائر) الجمعة 7 محرم 1357هـ الموافق ليوم 1938/4/8.

الفهرس

مقدمة الطبعة الثانية 3

مقدمة الطبعة الأولى 5

حياته 7

الفصل الأول: الاستعمار والاسلام 9

الفصل الثاني: الاسلام والمسلمون 29

الفصل الثالث: مالك بن نبي والصراع الحضاري 49

الفصل الرابع: مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي 65

الفصل الخامس: أسباب التخلف الحضاري في العام الاسلامي . 78

الفصل السادس: معالم الحضارة عند مالك بن نبي 99

الفصل السابع: التفسير الديني للحضارة عند مالك بن نبي ... 133

خاتمة 143

المصادر 147

الفهرس 151

أنجز طبعه على مطابع
ديوان المطبوعات الجامعية
الساحة المركزية - بن عكنون
الجزائر



© ديوان المطبوعات الجامعية
رقم النشر: 4.09.3376